نحــو عــلم اجتمــاع تنــويــري
Towards an enlightened sociology
للدراسات والأبحاث الإنسانية والسوسيولوجية

الهم الإنساني

في الفكر السوسيولوجي النقدي

جدلية الوعي والتحرر في مواجهة البنية والهيمنة

د. حسـام الـدين فيـاض

باحث وأكاديمي سوري

الطبعة الأولى 2026

نحــو عــــلم اجتمــــاع تنــويــري

Towards an enlightened sociology

الدراسـات والأبحـاث الإنسانية والسوسيولوجية

نحـــو عــــلم اجتمــــاع تنــويـــري
Towards an enlightened sociology
للدراسات والأبحاث الإنسانية والسوسيولوجية

الهم الإنساني

في الفكر السوسيولوجي النقدي

جدلية الوعي والتحرر في مواجهة البنية والهيمنة

- تأليف د. حسام الدين فياض الأستاذ المساعد في النظرية الاجتماعية المعاصرة

- الناشر نحو علم اجتماع تنويري للدراسات والأبحاث الإنسانية والسوسيولوجية
- ماردين - الطبعة الأولى - لعام 2026
- كتاب إلكتروني - عدد الصفحات (170) - القياس (17×24)

- @ enlightenment980@gmail.com

فهرس الموضوعات

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الخاتمة

" إن الهم الإنساني في الفكر الماركسي والنظرية النقدية ليس انفعالاً أخلاقياً عابراً، بل هو جوهر الوعي التاريخي ذاته؛ إنه صرخة العقل ضد اغترابه، وسعي الإنسان الدائم لاستعادة ذاته من بين أنقاض البنية والهيمنة، كي يصبح التاريخ مرة أخرى فعلاً إنسانياً لا قدراً اجتماعياً ".

د. حسام الدين فياض

المقدمة

تمثل **الماركسية في الفكر الإنساني** الحديث أحد أهم المشاريع النظرية التي سعت إلى فهم المجتمع والتاريخ في آن معاً باعتبارها جسراً لوصول الإنسان إلى بر الأمان والخلاص من الهم الذي يكبل طاقاته ويحرمه من تجسيد إنسانيته، إذ جمعت بين الفلسفة والاقتصاد والسياسة لتؤسس علماً للمجتمع يقوم على مقاربة مادية جدلية للتاريخ والواقع. فالماركسية لم تطرح بوصفها مجرد تفسير للعالم، بل كدعوة لتغييره، استناداً إلى تحليل نقدي للبنية الاجتماعية التي تتقاطع فيها قوى الإنتاج والعلاقات الطبقية، حيث يشكل **الصراع الاجتماعي– الاقتصادي** محرك **التاريخ** ومصدر التحول الحضاري. ومن هذا المنظور، غدا **علم الاجتماع الماركسي مجالاً لتشخيص آليات السيطرة وإنتاج الوعي الزائف، وفي الوقت نفسه أداة لفتح أفقٍ جديد نحو التغيير الاجتماعي والتحرر الإنساني.**

لقد قامت **المادية التاريخية** عند ماركس بوصفها الإطار المنهجي الذي يربط الفكر بالبنية، والوعي بالواقع، والتاريخ بالفعل الإنساني. فهي ليست مجرد نظرية في الاقتصاد السياسي، بل رؤية كونية لجدل الإنسان والتاريخ، تفترض أن الوجود الاجتماعي للإنسان يحدد وعيه، وأن التغير في شروط الإنتاج يُفضي بالضرورة إلى تحولات في البنية الفكرية والقيمية. بهذا المعنى، لم تكن الماركسية رؤية جامدة، بل نسقاً مفتوحاً للجدل الدائم بين النظرية والممارسة، بين الفعل

والتفكير، في سـياق يؤكد على أن الوعي الإنسـاني لا ينفصـل عن شـروطه التاريخية والاجتماعية.

غير أن **العمق الفلسـفي لمشـروع ماركس لم يفهم في زمانه إلا جزئياً**، إلى أن جاءت قراءات لاحقة أعادت اكتشاف البعد البنيوي الكامن في نصوصه. في هذا السياق برز **لوسيان سيباج** الذي قدم مقاربة تحليلية متفردة أعادت النظر في فلسـفة ماركس، مسـتخلصـاً منها إرهاصـاتها البنيوية الأولى، كاشـفاً عن أن الماركسـية ليسـت مجرد فلسـفة للصـراع الطبقي، بل هي محاولة لبناء انثروبولوجيا مادية تستكشف آليات تشكل الإنسان في التاريخ. لقد **رأى سيباج أن البنية في فكر ماركس ليسـت مجرد تركيب اقتصـادي، بل هي شـبكة من العلاقات الاجتماعية التي تنطوي على إمكان التحول الدائم بفعل الفاعلية الإنسانية.**

ومع تطور الفكر في القرن العشـرين، جاءت **مدرسـة فرانكفورت** لتدفع المشـروع الماركسـي إلى أفق جديد عبر ما سـمي بـــ " **النظرية النقدية** "، حيث تحول النقد من تحليل الإيديولوجيا إلى مساءلة العقل نفسـه. فقد رأى **أدورنو وهوركهايمر وماركيوز وهابرماس** أن أشـكال السـيطرة الحديثة لم تعد قائمة على الاقتصـاد وحده، بل تسـربت إلى بنية الثقافة والإدراك واللغة، لتصـبح الهيمنة عقلانية ومؤسـسـاتية في آن واحد. هكذا انتقل الفكر الماركسـي إلى مرحلة " **نقد النقد** "، أي إلى نقد الأسس التي تأسس عليها العقل الحديث ذاته،

وهو ما أضفى على المشروع الماركسي بعداً ثقافياً – تنويرياً عميقاً، يضع مسألة الإنسان والحرية في قلب التحليل الاجتماعي.

ومن بين ما يستحق الوقوف عنده في مسار هذا الفكر، أن الماركسية وما تفرع عنها من قراءات نقدية لم تفقد **طابعها اليوتيوبي**، بل حافظت على جوهرها التحرري، وإن بصيغ متجددة. فـ " **المجتمع الجديد** " الذي حلم به ماركس لم يكن مجرد تصور خيالي، بل أفقاً تاريخياً مفتوحاً نحو الخلاص الإنساني، حيث يتحرر الإنسان من الاغتراب ومن علاقات السيطرة، **ويستعيد ذاته ككائن فاعل في التاريخ لا كنتاجٍ له. هذا الخلاص لا يتحقق بالانفصال عن الواقع، بل في عمق صراعاته وجدلياته، إذ إن الحرية ليست منحة، بل نتيجة تاريخية للوعي بالفعل الإنساني ذاته.**

بناءً على هذه الرؤية، يتوزع هذا الكتاب عبر ستة فصول مترابطة تتدرج في مقاربتها الفكرية من الأساس النظري إلى الأفق التحرري: يناقش **الفصل الأول المادية الجدلية كأفق للهم الإنساني في الفكر الماركسي** وبوصفها الإطار المنهجي في تحليل الواقع وتحولاته لفهم جدل المجتمع والتاريخ. أما **الفصل الثاني** فيتناول **الهم الإنساني في مشروع كارل ماركس الفكري (الإنسان بين الضرورة والتحرر)** بوصفه مدخلاً **لفهم التغيير الاجتماعي وبناء الوعي التاريخي** مع التركيز على كيفية مساهمتها في إعادة صياغة المفاهيم السوسيولوجية الكبرى.

ويأتي **الفصل الثالث** ليعرض **مراجعة ماركيوز للآراء الفلسفية والاقتصادية لكارل ماركس الشاب في محاولة منه للكشف عن الأبعاد الإنسانية فيها** وما رافقها من تحولات فلسفية واقتصادية شكلت النواة الأولى لفكره الجدلي. في هذه المرحلة، حيث ركز على الاغتراب البشري وعلاقته بالبنى الاقتصادية والاجتماعية، مؤكداً أن التحرر الإنساني يتطلب تغيير هذه البنى وليس الإصلاح الفردي، ومؤسساً لفكرة المادية التاريخية التي تربط بين التحولات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

في حين يتناول **الفصل الرابع البعد الإنساني في استخلاص لوسيان سيباج للإرهاصات البنيوية في الفكر الماركسي**، كاشفاً عن عمق العلاقة بين الفكر والبنية، ومبرزاً الأبعاد غير المعلنة في مشروعه النظري النقدي.

أما **الفصل الخامس** فيقدم قراءة في **الهم الإنساني لمقولات النظرية النقدية** بوصفها " **نقداً للنقد** " يعيد مساءلة الحداثة والعقل الأداتي، في سياق النقد الثقافي التنويري، موضحاً كيف أعادة هذه النظرية صياغة حدود الماركسية والتحرر الإنساني.

وأخيراً، يطرح **الفصل السادس فكرة المجتمع الجديد** بوصفها أفق الخلاص الإنساني وإمكان التحرر من الشقاء الاغتراب الإنساني ليختتم بتساؤلات مفتوحة حول إمكانات المشروع التحرري في عالمنا المعاصر.

بناءً على ما سبق، لا يقف هذا الكتاب عند **استعادة الماركسية كتراثٍ نظري، بل يسعى إلى مساءلتها وإعادة قراءتها في ضوء أفقها التحرري والإنساني، محاولاً الربط بين البنية والتاريخ، بين النقد والممارسة، وبين الواقع والإمكان**. إنه بحث في كيفيات استمرار الماركسية كأفق **مفتوح للفكر السوسيولوجي**، وكأداة نقدية قادرة على إضاءة الطريق نحو المجتمع الجديد الممكن.

ماردين في 2025/11/05

د. حسام الدين فياض

الفصل الأول

المادية الجدلية كأفق للهم الإنساني في الفكر الماركسي

" إن الأفكار المجردة لوحدها لا يمكن أن تغير المجتمع. لقد كانت هذه الحقيقة من أهم الخلاصات التي توصل إليها ماركس " (كريس هارمن، كيف تعمل الماركسية؟، ص 20).

" كل ما أعرفه هو أنني لست ماركسياً – هذا ما قاله ماركس، إن ما كان في سبعينيات القرن التاسع عشر نكتة جدلية لبقة تحول منذ ذلك الوقت إلى مشكلة سياسية كبرى، فقد شهد القرن الذي مضى على وفاة ماركس ظهور عدد لا يحصى من الماركسيات المختلفة والمتصارعة، وهناك حاجة ماسة الآن لحل هذه الإشكالية وبالتالي الإجابة عن السؤال الشائك: ما هو التراث الماركسي الأصيل؟ " (جون مولينو، ما هو التراث الماركسي الحقيقي؟، ص 12).

" تدعى الماركسية، على اعتبار أنها نظرية عن العالم، وإذا ما فهمت في اوسع مدلولاتها، تدعى المادية الجدلية. والحقيقة أنها تؤلف وتوحد بين عنصرين صادفهما ماركس منفصلين ومنعزلين في علم عصره وفلسفته: مادية فلسفية، وعلم الطبيعة الذي كان قد أحرز بعض التقدم، علم الو اقع الإنساني الذي كانت ملامحه قد بدأت تظهر، جدلية هيجل أي نظرية التناقضات. واطلاق اسم " المادية الجدلية " على هذا المذهب الذي وصفناه، أدق دلالة عليه من كلمة ماركسية الشائعة. والو اقع أنها أشد

دلالة على العناصر الجوهرية التي يتألف منها هذا التحليل الواسع، دون أن نفصلها عن أثر ماركس ومؤلفاته الخاصة، فتتاح لنا سهولة النظر إلى هذه التعاليم بصفتها تعبيراً عن حقبة من الزمن لا عن فرد معين " (هنري لوفيفر، الماركسية، ص 18).

يمكن النظر إلى **الفلسفة الماركسية**، من الوجهة التاريخية، على أنها نتاج مشترك **للديالكتيك الهيجلي**، والمادية، والتجريبية. غير أن التصنيفات التاريخية يمكن أن تكون مضللة في الفلسفة، كما هي الحال في بقية المجالات، فالعناصر الأصيلة أو الجذابة في تفكير ماركس وإنجلز لا تظهر بوضوح في هذا الوصف، وإنما تضيع منه تماماً تلك الصفة التي جعلت الماركسية رمزاً **للإيديولوجية الثورية** في العصر الحديث، **أعني صفة الخروج القاطع المتعمد على كل التقاليد الاجتماعية الكبرى للحضارة الغربية**، حيث شهد ماركس ظروف التصنيع المبكر في أوروبا وما نتج عنه من آثار سلبية على الطبقة العاملة، مما دفعه إلى الاهتمام بسرعة التخطيط لإحداث عملية التحول الاجتماعي، والإقرار بضرورتها، فنكب بجهد لا مثيل على دراسة وتفسير وتحليل ونقد العوامل، التي أدت إلى ظهور الرأسمالية والمبادئ، التي ارتكزت عليها للحفاظ على وجودها واستمرارها، وذلك بهدف القضاء عليها وتجاوزها إلى تشكيلة اقتصادية - اجتماعية ينتفي فيها استغلال الإنسان لأخيه الإنسان. بهذا نجد أن **الفلسفة الماركسية شكلت مدخلاً ثورياً للتغيير الاجتماعي والتقدم الإنساني**. إلا أن هذا الوصف لا يوضح الفارق الرئيسي في المنظور بين

ماركس والفلاسفة السابقين، فرغم كل ما اقتبسه ماركس منهم، فإنه خالفهم جميعاً على نحو أشد مما خالف به أي منهم الباقين.

إن الخلافات الرئيسية بين **المثاليين والوضعيين**، كما فسرناها، لا تتعلق بمسائل الواقع، وإنما بمسائل المنهج والقيمة. وقد ظلت هذه الخلافات دائماً منحصرة في حدود معينة، فنحن لا نجد مثلاً أن واحداً من المثاليين كفشته وهيجل، أو الوضعيين مثل كونت، أو أنصار مذهب الحرية مثل **جون ستيوارت مل**، أو الطبيعيين التطوريين **كهربرت سبنسر**، لا نجد أن واحدًا من هؤلاء قد عد نفسه ثائراً اجتماعياً أو مرتداً عن التراث الحضاري الكامن الذي ظهرت فيه فلسفاتهم ونمت، وإنما كانوا قادة ومصلحين حاولوا فقط أن يوضحوا التراث وينقوه ويُعدلوه، ولم يكن في نيتهم أبداً أن ينشقوا عليه نهائياً. ولقد كانوا بلا شك مندمجين في أزمة العقل التي اشتدت تدريجياً، والتي بسطت ظلها على جميع الفلسفات منذ كانت. ومع ذلك فما زال من الممكن النظر إلى الخلافات الفلسفية بين المثاليين والوضعيين، على خطورتها، على أنها مراحل لمناقشة برلمانية مستمرة بين فئتين مهذبتين إلى حد غير قليل، إحداهما محافظة والأخرى تناصر مذهب الحرية، في الوقت الذي يلتزم فيه الجميع، بدرجات متفاوتة، النظم المتطورة السائدة في العالم المسيحي البرجوازي.

وفضلاً عن ذلك فقد كانت تلك مناقشة ظلت فيها الخطوط الفاصلة بين الأحزاب واضحة المعالم، وظل النظام الحربي، في المسائل الكبرى على الأقل، محفوظاً إلى حد كبير. أما عندما نأتي إلى ماركس، وإلى نيتشه وكيركجورد، فإننا

نجد هذه الخطوط تصبح غامضة، ويبدأ ظهور تقابل فلسفي من نوع أشد وأجرأ، فلم يكن واحد من هؤلاء الفلاسفة ليقنع بتغيير التراث، بل حاول كل منهم، على طريقته الخاصة، أن يهدمه. ولم يكن ما سعوا إليه، من حيث هم فلاسفة، هو مجرد الاعتداء إلى مسلك جديد للأفكار، أو نقد جديد للعقل، وإنما شيء يقرب من خلق نوع جديد من الإنسان. وإن كتاباتهم تختلف، شكلاً وموضوعاً، عن كتابات السابقين عليهم إلى حد جعل كثيراً من المؤرخين المحافظين لا يعترفون بأنهم كانوا فلاسفة على الإطلاق. ومع ذلك فإن مذاهبهم، لا النظريات المحترمة لمعاصريهم الأشد تمسكاً بالتقاليد، هي التي كان لها أكبر الأثر (سواء أكان هذا الأثر مفيداً أم ضاراً) في التفكير الفعلي لعصرنا الحالي.

لقد بدا من الواضح في نظر **ماركس ونيتشه وكيركجورد**، وعدد آخر قليل من المفكرين، أن من المستحيل إيجاد أي مركب أو **تو افق حضاري بين المسيحية والعلم الوضعي والمذهب السياسي التحرري**. ولم يكن هدفهم هو التمسك بمبادئ المعقولية، وإنما كان هو الخلاص أو النجاح. وهكذا قال **ماركس** إن المشكلة الفلسفية **ليست فهم العالم و إنما تغييره**. وكان لفظ " **الحقيقة** " ذاته في نظر **نيتشه** مدعاةً للسخرية، فحيثما لا تنفع الحقيقة يلجأ نيتشه صراحة إلى الأكذوبة الرفيعة. ومع ذلك فإن رأيه يُساء فهمه عادة، فهو لم يكن يعترض على الحقيقة ذاتها، وإنما على الافتراضات الفلسفية الجريئة المتعلقة بموضوعية المعايير التقليدية للمعقولية وشمولها، فالمعايير من أي نوع، إما أن تُقبل اختياراً من أجل غاية معينة، أو أن يُسلم بها سلبياً نتيجةً

لخوف أو تعود، فالأسئلة الفلسفية الهامة ليست، بالنسبة إلى نيتشه، هي تلك التي تماثل أسئلةً من نوع: " ما هو الحقيقي؟ " أو " ما هو المعقول؟ " أو " ما هو الخير؟ " وإنما هي أسئلة من نوع: " ماذا أريد أن أفعل؟ " و " ماذا أريد أن أصبح؟ ". ويتسم **كيركجورد** بنفس القدر من العناد، فهو يدير ظهره، بكل بساطة، للمذاهب اللاهوتية (العقلية) في تراث. وفي رأيه أن هذه ليست إلا محاولات متعددةً غير مسيحية لصبغ فكرة المسيح بصبغة عقلية، وبالتالي فهي طرق متعددة، بنفس المقدار، للتوفيق بين معناها الذاتي الباطن وبين مقتضيات العالم الدنيوي الغريبة عن هذه الفكرة. وفي رأيه أن استحالة التوفيق بين فكرة الحياة المسيحية وبين مقتضيات النظم التاريخية التي جعلها هيجل مساويةً " للروح الموضوعية " أو " العقل "، لا تقل عن استحالة مساواة الحرية الروحية بالضرورة التاريخية. ولقد كان خروجه عن المعقولية اللاهوتية في الوقت ذاته خروجاً جريئاً على النظم الراسخة للحياة البرجوازية في القرن التاسع عشر، ولم يكن أقل في جرأته وقطعيته من خروج ماركس أو نيتشه عليها.

ولقد قام الثلاثة جميعاً بمحاولات جريئة للتعبير عن محنة الإنسان المغترب روحياً واجتماعياً في العصر الحديث، ولذلك فإن المهام الفلسفية لماركس ونيتشه وكيركجورد لا تتصف بأنها نظرية إلا عرضاً. ولم يكن هدفهم بأقل من إيضاح معالم أسلوب جديد للحياة يفي بمقتضيات أولئك الذين يرفضون الاعتراف بأن ما أطلق عليه **ماثيو أرنولد** اسم " **هذا المرض الغريب الحياة**

الحديثة "، هو فعل إلهي أو قدر محتم على العقل. فهل كان هؤلاء أنبياء أم مجانين؟ هذا سؤال ستظل الإجابة عليه غير مؤكدة.

يعتبر ماركس أكثر الثلاثة معقولية. ويتجلى هذا أولاً في اهتمامه **بمشكلة المنهج**، غير أن منهج ماركس هو أيضاً مصدر من أكبر الصعوبات التي تمثلها الماركسية في نظر المؤرخ الفكري، فمن بين صفات ماركس، التي لا يمل أنصاره من تكرارها، أنه كان عالماً اجتماعياً جدياً كان لنظريته في التطور التاريخي تأثير لا حد له في النظريات الاجتماعية التالية. وهم يؤكدون أنه لم يكن مجرد مفكر ديالكتيكي، مثل هيجل، ينسج بطريقة أولية قضايا وقضايا مضادة تفرض مقدماً المجرى الذي ينبغي أن يسير فيه التاريخ البشري. وهذا صحيح إلى حد ما، فقد كان من ضمن أهداف ماديته التاريخية إيجاد إطار لنظرية قابلة للتحقيق في الأسباب الفعلية المؤدية إلى التطور الاجتماعي.

ولم يقتصر ماركس وإنجلز على توجيه انتقادهم الشديد إلى هيجل المثالي، بل وجهاه أيضاً إلى فويرباخ المادي، وذلك على أساس أن فلسفتي التاريخ عند هيجل وفويرباخ كانتا مفرطتين في الطموح والغموض، ومفرطتين في عدم اهتمامهما بالأسباب والنتائج الاجتماعية القابلة للملاحظة.

ومع ذلك فإن ماركس كان أكثر من مجرد عالِم ينسج نظريات للتطور التاريخي، بل كان أيضاً مفكراً أخلاقياً ونسبياً، فهو قد استخدم نظريته في التاريخ، ليس فقط لإيضاح ما حدث، ولا حتى للتكهن بما قد يحدث في ظروف تاريخية معينة، بل أيضاً للتنبؤ بالمصير النهائي للبشر في مجموعهم، **فالثروة**

البروليتارية وظهور **المجتمع اللا طبقي** بمضـي الزمن هي بالنسـبة إليه نتائج **ضرورية للتناقضات الكامنة في الاقتصاد الرأسمالي**، وهي نتائج ليست فقط مرجحة الظهور إذا ما توافرت ظروف تجريبية معينة، بل إنها ضرورية الظهور، أو هي - حسب مقصده الحقيقي الباطن - واجبة الظهور. فمن الواجب، في نظر ماركس كما في نظر هيجل، أن يُقرأ التاريخ البشـري على أنه تطور ضـروري ينتقل فيه كل نظام اجتماعي حتماً إلى ضده. ولقد كانت نظرته الديالكتيكية إلى التغير - كما هي الحال أيضـاً لدى هيجل - أقرب إلى القاعدة الصـارمة للتحليل الذي يرمي إلى أن يفرض على كل تفكير صـحيح أو " معقول " عن التاريخ طابعاً ديالكتيكياً واضـحاً منها إلى التعميم الاسـتقرائي. وهكذا يندمج العلم والأخلاق والبحث في المصـائر في ذهن ماركس، وربما بطريقة لا شـعورية، على نحو يمكن أن يُعد نظيراً حديثاً لما تتصـف به العقلية الإنجيلية من مزج قديم بين التاريخ والأخلاقيات والنبوءة. وأية محاولة لإيجاد فصل قاطع بين هذه العناصر كفيلة بحرمان الماركسـية من طابعها الصـوفي الخاص، ومن جاذبيتها الهائلة من حيث هي **إيديولوجية كاملة**.

ومن الطبيعي أن ماركس، من الوجهة الشكلية، معارض للدين، وأن فلسفته في التاريخ ترتكز على ميتافيزيقا مضـادة للروحية أو مادية. ومع ذلك فإن ماديته تختلف بشـدة، في اتجاهها فضـلاً عن مذهبها، عن نظريات الماديين والطبيعيين السابقين عليه، فمن الملاحظ أولًا أن أبحاث الماديين الأوليين، مثل ديمقريطس، كانت تهتم إلى حد بعيد بطبيعة العالم المادي، على حين أن الاهتمام الأول عند

ماركس **كان منصباً على الإنسان والمجتمع**، ولقد نظر الأولون إلى التغير على أنه مسألة حركة أو تغيير في المكان فحسب، متجاهلين تلك التغيرات الكيفية التي كانت أساسية في نظرية ماركس في التطور التاريخي، بل إن نظرتهم الآلية، وبالتالي اللا تاريخية (من وجهة نظر ماركس) إلى التغير، قد حالت بينهم وبين إدراك أن التاريخ عملية غير متكررة، تحدث فيها، في مراحل حاسمة معينة، تغيرات أساسية لا نظير لها في الأسس المادية للتنظيم الاجتماعي.

ولعله لم يكن من قبيل المصادفة أن كثيراً من الماديين القدامى، الذين رأوا أنه لا جديد بالفعل تحت الشمس، كانوا من المسالمين الذين دعوا إلى أخلاق شخصية قوامها الاستسلام والتأمل. أما ماركس فكان داعية متطرفاً إلى العمل الإيجابي، لا يستطيع لهذا السبب نفسه أن يقبل أية ميتافيزيقا تبدو قاضية على الأمل في حدوث تحسن أساسي في الظروف المادية لحياة الإنسان. وبعبارة أخرى، فقد كان عليه أن يأخذ التاريخ مأخذ الجد، مدفوعاً بنفس الرغبة الشديدة إلى تملكته في الانفصال الحاسم عنه. وأخيراً فقد قال في المادة اقترنت في أغلب الأحيان - كما في حالة هوبز - بنظرية اجتماعية مماثلة، ترى أن المجتمع مجرد مجموعة من الأفراد لا تتحكم في علاقاتهم بعضهم ببعض إلا قراراتهم أو مصالحهم الفردية. وتبعًا لهذا الرأي تتم جميع التنظيمات الاجتماعية على أساس تعاقدي، بحيث ينطوي أي خرق للعقد الاجتماعي على تحلل عاجل للمجتمع ذاته. أما نظرية ماركس الاجتماعية فتقضي بتفسير السلوك الاجتماعي " الهام " للأفراد، لا من خلال القرارات الشخصية المبنية

على الاهتمام العقلي بالمصـــالح الخاصـــة، وإنما من خلال الأدوار التي يقوم بها هؤلاء الأفراد من حيث هم ينتمون إلى طبقة اقتصـــادية معينة، وهي أدوار محددة اجتماعيًّا. ولقد كانت الحالة الطبيعية للبشـــر في نظر هوبز هي حالة " **حرب الكل ضد الكل** "، وهي حالة لا يُزيلها إلا تنصيب حاكم كامل السلطة.

أما في نظر ماركس، **فإن الصـــراع هو حقاً قانون الحياة البشـــرية، غير أن نظرته إلى دراســـة المجتمع من خلال نُظمه العامة جعلته يرى أن الصـــراع الأســـاسـي اجتماعي، وأن الصـــورة الأســـاسـية للصـراع الاجتماعي هي حرب الطبقات، لذلك كان من الضـروري ألا ينطوي أي مذهب مادي يكون مقبولاً لديه، على اسـتبعاد لإمكانية النظرة الجدية إلى القضـية القائلة إن المجتمع يزيد على مجرد مجموعة من الذرات البشـــرية، التي لا تربطها ســـوياً إلا اتفاقات من صنعها هي.**

ولقد وجد ماركس في **فلســـفة التاريخ عند هيجل** إطاراً يصـلح، " **إذا ما قُلب رأســـاً على عقب** "، لإيجاد جميع الأســـس اللازمة في نظره لأية مادية تاريخية أصـــيلة. على أنه لم يســـتطع أن يقبل تفســـير هيجل للتاريخ، الذي كان في نهاية الأمر تفســـيراً مثالياً، يبدو على الأقل أنه يعزو إلى الأفكار والمثل وحدها قوة متحكمة في التغير الاجتماعي. ففي رأي ماركس أن **كل تغير اجتماعي هام إنما هو تغير في الطرق المادية للإنتاج الاقتصـــادي**. ومع ذلك فإن تحليل هيجل الفعلي للتطورات الاجتماعية يلتزم دائماً حدود النظم الاجتماعية ذاتها، ونادراً ما كان يرتكب ما يعده ماركس الخطأ الأصـيل في الفلسـفة الاجتماعية، ألا وهو

تفسير دور الفرد في المجتمع على أنه يرتبط فقط بذوقه واختياره الشخصي. فهيجل كان مثالياً، غير أنه كان مثالياً موضوعياً مطلقاً، وقد أتاح له هذا الاحتفاظ بمسحة من الروحية في الوقت الذي استبعد فيه عملياً، وبطريقة منظمة، تأثير الأغراض الشخصية في تحديد مجرى التطور الاجتماعي. غير أن الأمر الذي كان له تأثير بالغ في ذهن ماركس هو إمكانية إعادة تفسير الديالكتيك. ولم يعبأ ماركس بميل هيجل إلى الخلط بين التناقض المنطقي والتضاد أو التعارض المادي، إذ كان ماركس أقل احتفالاً بخصائص المنطق الصوري من هيجل ذاته. وقد لا تكون هناك قيمة للقانون الديالكتيكي الخاص بالقضية ونقيضها، من حيث هو نظرية للاستدلال المنطقي، ولكن هذا القانون أمد ماركس **بأداة لا نظير لها لكشف خيوط التطور التاريخي**؛ فهو حين فسر هذا القانون " مادياً " بدلاً من أن يعده مجرد قانون للفكر، قد كشف لأول مرة عن طريقة عمل الديالكتيك في العالم الواقعي. ولقد كان استخدام هيجل ذاته للديالكتيك يبدو دائماً اعتباطياً، لا لشيء إلا لأنه لم يكن يملك الأساس المادي الغني اللازم للقول بوجود ارتباط عِلّي بين القضية ونقيضها، أو بين النقيض والمركب الناشئ. **وهكذا كان ماركس يهدف لأول مرة من إعادة تفسير هذا القانون إلى إعطائه معنى محددا قد ينفع في أغراض التفسير العِلّي الجاد والتنبؤ.**

وهكذا سعى ماركس، بجمعه بين الديالكتيك التاريخي عند هيجل وبين المادية، إلى تحويل المادية ذاتها من التفكير الميكانيكي النظري إلى فلسفة للتطور

الاجتماعي، وكذلك إلى تحويل الديالكتيك من قانون للفكر يبدو اعتباطياً، إلى قانون فعلي للعلية التاريخية. وربما كان استخدام ماركس للفظ " **الديالكتيك** " قد أفقد اللفظ أي ارتباط باقٍ بينه وبين معناه الأصلي. غير أن هذه في الواقع مسألة ألفاظ. ورغم أن لفظ " **المادة** " في أهم معانيه لم يعد عند ماركس يُستخدم للدلالة على أساس أو جوهر كامن، وإنما على " **المواد** " الملاحظة التي يعمل بها الناس ويبذلون عليها طاقتهم. فإن هذا يعبر مرة أخرى عن تحول في اهتمام ماركس من حيث هو مفكر إيديولوجي. وأهم ما في الأمر هو أن الإيديولوجية المسماة بـ " **المادية الديالكتيكية** " - بغض النظر عن صحة التسمية - قد استحوذت على مخيلة الناس إلى حد لم يقدر عليه أي مذهب منذ عهد المسيح.

وطالما ردد ماركس احتجاجه القائل إن استخدامه للديالكتيك كان علمياً فحسب. وينبغي أن ننبه في الوقت ذاته إلى أن الديالكتيك، كما وصفه هيجل، كان يتميز بسمات أُعجب بها ماركس كثيراً. ومن هذه السمات، تلك المعقولية الكامنة التي عزاها هيجل إليه؛ فقد استطاع هيجل - وربما كان في ذلك متلاعباً بمعنيَين للفظ " المعقول " - أن يؤكد أن أية عملية معقولية ينبغي أن تكون مفهومةً وصحيحة في الوقت ذاته. ونظراً إلى أن " المفهومية " و" الصحة " متأصلتان في معنى المعقولية ذاتها، فقد استطاع أن يستخدم اللفظ للتعبير عن الإطراء اللا شخصي في نفس عملية تأكيد الطابع المعقول أو الخاضع للقانون في أي تطور اجتماعي. ولقد كان لهذا، من الناحية الإيديولوجية، ميزة

كبرى هي إعفاء هيجل من ضرورة التعبير عن موافقته الخاصة على الديالكتيك في صورة حكم قيمة صريح.

وقد استخدم ماركس نفسه، وربما دون أن يدري بالضبط ما فعل، هذا الجانب المعياري في أساسه للديالكتيك الهيجلي في أغراضه الإيديولوجية الخاصة التي كانت مختلفة كل الاختلاف. غير أن هذا الازدواج في معنى كلمة " المعقول " هو الذي أتاح له الاحتفاظ بسمة النزاهة العلمية الرفيعة، دون أن يحرم نفسه مزايا لغة المديح اللا شخصي. وبفضله استطاع أن يترك الديالكتيك يشير إلى وجهه الأخلاقي الخاص دون أن يُقحم عليه أي حكم ذاتي، يفترض أنه دخيل، متعلِّق بالخير أو الشر.

وهكذا كانت فكرة التقدم منسوجةً ببراعة في ثنايا الديالكتيك ذاته، وعلى هذا النحو كان تفسير ماركس المادي للتاريخ ينطوي، دون أي تأكيد خاص من ناحيته، على النتيجة الضمنية التي لم يعبِّر عنها، رغم كونها أساسية، وهي أن التطور الثوري للمجتمع هو دائمًا حركة خاضعة للقانون، تتجه إلى الأحسن. غير أن الديالكتيك كان يتسم بصفة أخرى أُعجب بها ماركس، ألا وهي صفة " الضرورة "، فلعله كان يكفي، في نظر ماركس العالِم، أن يقتصر المرء على إيضاح شروط التغير الاجتماعي. أما من حيث هو مفكر إيديولوجي، فقد كان من الضروري جداً لتحقيق أغراضه أن يتمكن من وصف رقصة التاريخ الكبرى الثلاثية الإيقاع بأنها " ضرورية " أو " حتمية ". ولا جدال في أن من واجب كل من توافرت لهم النية الطيبة أن يقبلوا عن طِيب خاطر أي تطور معقول، ولكن

إذا كان هذا التطور حتميًّا أيضًا كما وصف ماركس النصر النهائي للبروليتاريا، فعندئذٍ تصبح مقاومته منعدمة الجدوى. والمسألة العملية الوحيدة، في نظر أنصار ماركس، هي مسألة التوقيت. فلن يستطيع أي شيء أن يؤجِّل تغيراً تاريخياً ضرورياً إلى الأبد. غير أن الديالكتيك لا يشير إلا إلى اتجاه للتغير، لا إلى جدول تقويمي للحوادث المقبلة؛ ولذلك ينبغي أن تفعل المنظمات الثورية كالحزب الشيوعي شيئاً للتعجيل بالغاية المحتومة المنشودة، أي **المجتمع اللا طبقي**.

بالمقابل يرى نقاد ماركس أن مناداته بالحتمية جعلته لا يترك مجالا للحرية، وبذلك تصبح الدعوة الإيديولوجية ذاتها عديمة الجدوى. ويبدو لي أن نُقاد ماركس لم يدركوا، في هذه المسألة، أن لفظ " **المحتوم** "، كما استخدمه ماركس، هو في المحل الأول للفظ يُقصد منه تشجيع البعض وبث اليأس في نفوس البعض الآخر، فهو لا ينتمي إلى لغة الأوصاف العلمية، وإنما إلى لغة الصراع الإيديولوجي. ووظيفته التنبؤية هي أن يوقظ في عمال العالم الشعور برسالتهم التاريخية بوصفهم محرِّري البشر، أو هذا على الأقل هو الرد الذي كان ماركس خليقاً بأن يدلي به عندما يتحدث من وجهة نظر أكثر واقعية.

وما زال أمامنا أن نلاحظ نتيجةً أخرى لتفسير ماركس للتاريخ، فالتطورات في الفكر الديني أو الفلسفي أو السياسي هي في نظر ماركس نواتج عرضية، في الأساس، للتغيرات في أساليب الإنتاج والتنظيم المادي. وهنا كان هدفه الفعلي هو أن يقلب تفسير هيجل المثالي للتاريخ، بحيث يتسنَّى للمرة الأولى فهم "

التركيب الظاهر " الفكري المثالي على حقيقته، من حيث هو نتيجته للتغيرات الأساسية في النظام الاجتماعي، لا سبب متحكم فيها. وكان من نتيجة هذا القلب أن ماركس نظر إلى التقدم، لا من خلال النمو الذاتي الروحي أو " الحرية "، وإنما من خلال تحسين الأوضاع الاقتصادية الكامنة للحياة الاجتماعية. وهكذا رأى ماركس أن تحسين أحوال الإنسان يبدأ بحل لمشكلة الفقر حتى لو لم يكن ينتهي بها. وهو يرى أن خلاص الإنسان، وشفاءه من عزلته ومن بؤسه أيضًا، إنما يكمن أساسًا في التصدي الجماعي لهذه المشكلة، ومن هنا قال: **إن تشريح المجتمع المدني ينبغي أن يُلتمس في الاقتصاد السياسي**. ولعله كان خليقاً بأن يضيف أن الحال كذلك أيضاً في تشريح التقدم البشري.

ولقد كانت نزعة ماركس الجماعية ناتجة، إلى حد بعيد، عن تتلمذه الأول في المدرسة الهيجلية، فهو منذ البداية قد نظر إلى خلاص البشر، مثلما نظر إلى السلوك البشري ذاته، من خلال المجتمع. على أن الإنسان ليس حيواناً اجتماعياً لأن لديه غريزة الإخاء، وإنما لأنه قد كُيف على التفكير والسلوك بوصفه عضواً في طبقة اجتماعية، فتلك الدوافع التي يملكها الفرد والتي تتعلق بالذات أو بالغير، تعبّر عن نفسها دائماً من خلال مسالك تحكمت فيها البيئة الاجتماعية التي يخضع لها. ولقد نسب **كارل بوبر** في كتابه القيم " **المجتمع المفتوح وأعداؤه** " إلى ماركس فضلاً هو كونه أول من قرر ما يسميه بـ " **الاستقلال الذاتي لعلم الاجتماع** ". وهذا في رأيي غير صحيح، فرغم أن فلسفة هيجل في التاريخ كانت ذات نزعة روحية، فإنها قد صيغت أيضاً في عبارات كانت

في أســـاســـها منتمية إلى مجال علم الاجتماع أكثر مما هي منتمية إلى مجال علم النفس. ومنه تعلم ماركس التفكير في السلوك البشري من خلال أدوار تفرضها النظم الاجتماعية ذاتها. كذلك تخطئ قضـــية بوبر في ناحية أخرى، إذ إن **أوجست كونت**، قد أكد قبل ذلك **بأوضح العبارات أن قوانين علم الاجتماع لا ترد إلى القوانين النفسية للطبيعة البشرية**. ومع ذلك ففي وسعنا أن نتفق مع بوبر إلى حد معين، فنقول إن ماركس قد ســـاهم بأكثر مما ســـاهم به أي فيلسوف آخر في القرن التاسع عشر في إشاعة فكرة الاستقلال الذاتي لعلم الاجتماع، وأن تأثيره، لا تأثير كونت أو هيجل، هو الذي كان له أكبر الأثر في محاربة النزعة النفســـية الكامنة في معظم النظريات الاجتماعية الســـابقة. ولنُضـــف إلى ذلك أن نظرية كنظرية ماركس، لا تتعارض مع نوع من الفردية الأخلاقية. وينبغي أن نقرِّر، إحقاقاً للحق، أن تصور ماركس للمجتمع الفاضل كان، على خلاف هيجل أو كونت، تصـوراً فوضـوياً. **فالمجتمع الفاضـل أو اللا طبقي** لا يمكن في نظره أن ينشـأ دون تدابير جماعية، غير أن الغاية القصـوى لهذه التدابير ولكل النظم ليســـت حفظ كائن عضـــوي اجتماعي هائل، وإنما ســـعادة أفراد الناس. وهنا لا يمكن أن يُعَد ماركس، كما هي الحال بالنســـبة إلى هيجل، من الممهدين للفاشية.

كذلك ينبغي أن نلاحظ أن فلســـفة ماركس المادية لا يمكن أن تعد، بالفعل، منطوية على نظرية أنانية في الطبيعة البشـرية، فماركس من أنصـار فكرة تأثير البيئة، وهو يرى، من وجهة نظره الخاصة، أنه إذا كان معظم الناس قد عاشـوا

حتى الآن بحد السيف، فذلك ليس راجعاً إلى نزعة عدوانية غريزية فيهم، وإنما هو راجع إلى أن ظروف البيئة الاجتماعية تحتم عليهم السلوك بطريقة عدوانية. والرأسمالية، لا شهوة القوة، هي التي تولد النزعة الاستعمارية والحرب في نظر ماركس. وبالمثل ليس الفساد الفطري في الإنسان هو **سبب جشع الرأسماليين**، بل **إن السبب هو روح السلب والنهب التي يثيرها نظام الربح. ولقد قال فولتير إن الناس لم يكونوا دائماً ذئاباً، وإنما أصبحوا ذئاباً**. أما ماركس فرأى أن مهمته هي إيضاح سبب ذلك، ولكنه رأى أيضاً أن مهمته هي أن ينبئ الناس بالوسائل التي قد تؤدي بهم إلى الكف عن سلوك مسلك الذئاب.

وفي النهاية يمكننا تحديد **الماركسية** على أنها **العلم الذي يقوم بدراسة قوانين تطور الطبيعة والمجتمع. هي نتاج نقد ماركس لمادية فيورباخ الساكنة وجدلية هيجل المثالية**. تعتمد الماركسية بشكل عام على **المادية كأساس ثابت في دراستها وتحليلها وتفسيرها للظواهر الطبيعية والاجتماعية**. في واقع الأمر **تنقسم الفلسفة الماركسية** عموماً إلى عدة أقسام رئيسية: **أولاً، المادية الجدلية:** وهي ركن أساسي من أركان الفلسفة الماركسية **تعتمد على قوانين الديالكتيك وتتلخص في اعتبار العالم مكون من مادة متحركة وهي في تطور وتجدد دائم ومستمر. وتؤمن بذلك بأسبقية المادة على الفكر**. حدد ماركس منهجه بالمنهج الجدلي، وقد استفاد **ماركس من هيجل في تطبيق هذا المنهج ذلك أن هيجل قد بدأ بتطبيق المنهج الجدلي على الفكر والتفكير وحدد بناءً**

على هذا المنهج تطور التفكير عن طريق الفكرة ونقيضها ثم اختفائها بظهور فكرة جديدة بمثابة تأليف بين الفكرة ونقيضها.

حاول ماركس تطبيق هذا **المنهج الجدلي على المادة ويفسر ما ينطوي عليها بدلاً من الفكر**، وتطور وحركة التاريخ عن طريق الواقعية المادية ونقيضها ثم اختفائها بظهور واقعية مادية جديدة تؤلف بين الاثنين الأولين. **ثانياً**، **المادية التاريخية: هي العلم الذي يبحث عن القوانين العامة والقوى الدافعة لتطور وتغير المجتمع الإنساني**. ولا يقتصر موضوع المادية التاريخية على دراسة تاريخ المجتمعات والشعوب وكيفية تطور نظمها الاجتماعية والاقتصادية التي ظهرت خلال فترات تاريخية معينة من تطور المجتمع الإنساني. ولكن أيضاً تشتمل - المادية التاريخية - على دراسة قوانين الحياة المعاصرة لمختلف الدول والنظم سواءً كانت رأسمالية أم اشتراكية أم نامية، ودراسة قوانين الحياة الاجتماعية والبشرية بصورة عامة. **وأخيراً**، **الاشتراكية العلمية:** مجموعة **أفكار وعقائد ورؤى ثورية تنادي بصورة حتمية بضرورة الإطاحة بالنظام الرأسمالي و إقامة مجتمع المساواة والعدل في إطار أممي مرتكز على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وخالي من التمييز الطبقي والاجتماعي** وذلك بالاستناد إلى التحليل العلمي للحركة الحقيقة للمجتمع الرأسمالي ولتناقضاته الداخلية التي ستقوده نحو حتفه، ولنضال الطبقة العاملة التي وحدها القادرة على تجاوز هذه التناقضات وبناء نظام آخر من العلاقات الاجتماعية وهو النظام الاشتراكي.

- المراجع المعتمدة:

1. جورج بوليتزر وآخرون: **أصول الفلسفة الماركسية**، ترجمة: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، الجزء الأول ، بدون تاريخ.
2. - هنري لوفيفر: **المادية الجدلية**، ترجمة: إبراهيم فتحي، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018.
3. - هنري لوفيفر: **الماركسية**، ترجمة: جورج يونس، المنشورات العربية، بيروت، ط1، 1972.
4. - هنري د. أيكن: **عصر الأيديولوجية**، ترجمة: فؤاد زكريا، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط2، 2023.
5. حسام الدين فياض: **المدخل إلى علم الاجتماع (من مرحلة تأصيل المفاهيم إلى مرحلة التأسيس)**، مكتبة الأسرة العربية، إسطنبول، سلسلة نحو علم اجتماع تنويري، الكتاب الثاني، الجزء الثاني، ط1، 2021.
6. كريس هارمن: **كيف تعمل الماركسية؟**، ترجمة: مركز الدراسات الاشتراكية، سلسلة الكتاب الاشتراكي، العدد: الرابع، بدون تاريخ.
7. جون مولينو: **ما هو التراث الماركسي الحقيقي؟**، ترجمة: مركز الدراسات الاشتراكية، كراسات اشتراكية، بدون تاريخ.

الفصل الثاني

الهم الإنساني في مشروع كارل ماركس الفكري

(الإنسان بين الضرورة والتحرر)

- **تمهيد**:

يمكن لنا القول **إن المادية التاريخية والمادية الجدلية** تلتصق أوثق الالتصاق بصاحبها ومبدعها " **كارل ماركس** ". وعلى العموم **نعتقد أن الماركسية قد أثرت بشكل واضح على نشوء وتطورعلم الاجتماع عامةً والنظرية الاجتماعية خاصةً**، باعتبارها تقدم رؤية شاملة وناقدة للواقع الأوروبي وقت ظهورها.

كما يعتبر ماركس من أهم العلماء الأوائل الذين كان لهم الفضل في ظهور **منظورالصراع الاجتماعي**. فقد درس ماركس **المجتمعات القديمة والمعاصرة** بهدف توجيه مجرى التاريخ، وذهب إلى أن المتغير الاقتصادي يعد المصدر النهائي للسلوك الاجتماعي والنظم الاجتماعية. كما سعى ماركس إلى استخدام الدليل التاريخي لفهم المجتمعات المعاصرة التي تعتبر الغاية المركزية بالنسبة له. ومن أهم أدوات التحليل الماركسي **مفهوم الطبقة الاجتماعية** الذي كان له تأثيراً واضحاً في طروحاته، حيث يتجسد وجودياً بالطبقات الاجتماعية، التي تشكّل المجتمع والتاريخ والعملية الاجتماعية وآلية التغيير. وإن نقطة البدء المركزية في الطروحات الماركسية تتمثل في افتراض أن موقع الأفراد والجماعات

من ملكية وسائل الإنتاج يحدد وضعهم الاجتماعي في المجتمع، فإما أن ينتمون إلى الطبقة المسيطرة أو الخاضعة، ومعادلة هذه الرؤية ذات بعد تاريخي لا يمكن تجاهله في النظرية الماركسية.

اهتم ماركس **بالتعرف على التناقض والصراع بين الجماعات** التي ترتبط بعلاقات مختلفة مع وسائل الإنتاج، وقد خلص ماركس إلى أن السيطرة على وسائل الإنتاج يؤدي إلى اضطهاد بعض الجماعات واستغلالها للبعض الآخر، باعتبار أن قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج تمثل أساس الواقع الاجتماعي في البناء الاجتماعي الاقتصادي لمجتمع ما. وفي النهاية حاول ماركس بتطوير نظرية تتضمن سلسلة من المراحل (**التشكيلة الاقتصادية – الاجتماعية**) التي تمر بها المجتمعات المختلفة حتى تصل أخيراً إلى مرحلة اختفاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وهي المرحلة الاشتراكية (**المجتمع الشيوعي**) بفعل التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقاته.

أولاً- ما هي الماركسية؟

هي العلم الذي يقوم بدراسة قوانين تطور الطبيعة والمجتمع. هي نتاج نقد **ماركس لمادية فيورباخ الساكنة وجدلية هيجل المثالية.** تعتمد الماركسية بشكل عام على المادية كأساس ثابت في دراستها وتحليلها وتفسيرها للظواهر الطبيعية والاجتماعية.

في واقع الأمر تنقسم الفلسفة الماركسية عموماً إلى عدة أقسام رئيسية، وهي كالآتي:

1- **المادية الجدلية:** وهي ركن أساسي من أركان الفلسفة الماركسية تعتمد على قوانين الديالكتيك وتتلخص في اعتبار العالم مكون من مادة متحركة وهي في تطور وتجدد دائم ومستمر. **وتؤمن بذلك بأسبقية المادة على الفكر.**

2- **المادية التاريخية:** هي العلم الذي يبحث عن **القوانين العامة والقوى الدافعة لتطوروتغيرالمجتمع الإنساني**. ولا يقتصر موضوع المادية التاريخية على دراسة تاريخ المجتمعات والشعوب وكيفية تطور نظمها الاجتماعية والاقتصادية التي ظهرت خلال فترات تاريخية معينة من تطور المجتمع الإنساني. ولكن أيضاً تشتمل - **المادية التاريخية** - على دراسة قوانين الحياة المعاصرة لمختلف الدول والنظم سواءً كانت رأسمالية أم اشتراكية أم نامية، ودراسة قوانين الحياة الاجتماعية والبشرية بصورة عامة.

3- **الاشتراكية العلمية:** مجموعة أفكار وعقائد ورؤى ثورية تنادي بصورة حتمية بضرورة الإطاحة بالنظام الرأسمالي وإقامة مجتمع المساواة والعدل في إطار أممي مرتكز على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وخالي من التمييز الطبقي والاجتماعي وذلك بالاستناد إلى التحليل العلمي للحركة الحقيقة للمجتمع الرأسمالي ولتناقضاته الداخلية التي ستقوده نحو حتفه، ولنضال الطبقة العاملة التي وحدها القادرة على تجاوز هذه التناقضات وبناء نظام آخر من العلاقات الاجتماعية وهو النظام الاشتراكي.

ثانياً- من هو كارل ماركس المفكر؟

بالرغم من مضـــي أكثر من قرن من الزمان على وفاة **كارل ماركس*** فلا يزال فكره يشـــغل حيزاً من اهتمام الباحثين والمفكرين الـذين ينتمون إلى أكثر من تخصـــص ولا يكاد يخلو مؤلف واحد اهتم بتاريخ النظرية إلا ووقف على ما

* ولد ماركس في مدينة تريف *Treves* من منطقة الراين عام 1818 بروســيا، وكان أبوه **ابن حاخام ومحامياً** ثم أصـبح مؤلفاً في الحقوق، تزوج من هنرييت بريسـبورغ التي كانت ابنة حاخام أيضـاً. اعتنق والد ماركس **البروتستانتية** لأسباب يرجح أنها **سـياسـية** أكثر منها دينية. وكان من أصـدقائه فون- ويسـتون وهو بارون ريناني متزوج من نبيلة إيكوســية، فالوسـط الذي عاش فيه ماركس فترة شـبابه كان إذن وسـطاً برجوازياً راقياً وثيق الصـلة بالارسـتقراطية، وهو وسـط ثقافي ونشاط فكري. وقد كان لوالده تأثير واضح على شخصيته، حيث نشَّأه على الحرية وحب المعرفة. وعندما أرسله إلى المدرســة الثانوية تلقى تعليمه على يد أســاتذة ليبراليين، حيث كان موضــع ثنائهم وتشـجيعهم، وكان متفوقاً في الرياضيات والدراسات اللاهوتية. وفي عام 1835 التحق ماركس بجامعة **بون** ودرس التاريخ واهتم بالإنسانيات. واندمج في النشـــاط الطلابي، ثم انتقل إلى جامعة **برلين** عام 1836 وفيها التقى بفلســفة **هيجل** وبدأ يقرؤها ويلم بها. وفي عام 1839 تعرف على صــديقه الحميم في هذه الفترة وكان صـحفياً يدعى **أدولف ريتنبرج** وكان من الهيجليين الراديكاليين، سـجن بسـبب أفكاره، وفي عام 1842 انضـم ماركس للشـبيبة الهيجيلية والتحق بالعمل كمحرر بالجريدة " **الرينانية** " فســاعده عمله بالصـحافة على أن يتفتح على المجتمع ومشــكلاته. وفي عام 1843 وبعد زواجه قرر الهجرة إلى باريس. وكتب عن ســبب هجرته من ألمانيا يقول: " إن الجو الخانق، لا يحتمل، ليس من اليســير على المرء أن يتذلل من أجل الحرية، لقد سـئمت النفاق والغباء وفظاظة الموظفين الرســميين، وتعبت من طأطأة الرأس وابتكار العبارات التي لا خطر منها ولا ضــرر من ورائها. إن ألمانيا لم يعد فيها ما اســتطيع أن أفعله، إن المرء لا يســتطيع أن يكون غير أمين مع نفسه ". ومن خلال تنقله بين فرنسا وبلجيكا التقى بجوزيف برودون وفردريك انجلز، وشارك في النشـاطات السياسية في ثورات الربيع الأوروبي (فرنســا) عام 1848، وانتهى به المطاف في لندن حيث توفي في 14 مارس/ آذار 1883. وبهذا التقى بأبرز المفكرين، وبالهيجليين، وعمل بالصـحافة، واشـتغل بالسـياسـة. لمزيد من القراءة والإطلاع حول حياته وأعماله بالتفصيل انظر: عبد الباسط عبد المعطي: **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع** المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 44، أغسطس (آب)، 1981، ص(67-68).

-http://www.***britannica***.com/EBchecked/topic/367265/Karl-Marx

كتب[1]. لأن ماركس يعتبر أحد **أهم المنظرين الثوريين****، **والفلاسفة الماديين النقديين** تأثيراً في **التاريخ الإنساني**، فما تزال أفكاره حتى الآن تجتذب المثقفين في أماكن كثيرة من العالم على الرغم من تهاوي الكثير من الصروح السياسية والاقتصادية، التي قامت على هدي أطروحاته في القرن العشرين المنصرم[2].

شهد ماركس ظروف التصنيع المبكر في أوروبا وما نتج عنه من آثار سلبية على الطبقة العاملة، مما دفعه إلى الاهتمام بسرعة التخطيط لإحداث عملية التحول الاجتماعي، والإقرار بضرورتها، فانكب بجهد لا مثيل على دراسة وتفسير وتحليل ونقد العوامل، التي أدت إلى ظهور الرأسمالية والمبادئ، التي ارتكزت عليها للحفاظ على وجودها واستمرارها، وذلك بهدف القضاء عليها وتجاوزها إلى تشكيلة اقتصادية - اجتماعية ينتفي فيها استغلال الإنسان لأخيه الإنسان[3]. بهذا نجد أن الفلسفة الماركسية شكلت مدخلاً ثورياً للتغيير الاجتماعي والتقدم الإنساني.

---

[1] عبد الباسط عبد المعطي: **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، مرجع سبق ذكره، ص(67).

** في هذا السياق أبدى ماركس اهتماماً خاص بالتاريخ أكثر منه بالسياسة، بالنتيجة، فإنه تجاهل كليةً النيات الحقيقية لرجال الثورات وأساس الحرية، وركز اهتمامه حصراً على المسار الموضوعي للأحداث الثورية. لمزيد من القراءة والاطلاع انظر:

- Hannah Arendt: ***On Revolution***, Chapter II titled ***The Social Question***, Penguin Books, London. 1999, p.(61).

[2] سعد البازعي: **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2007، ص(104).

[3] أحمد سليمان أبو زيد: **نظرية علن الاجتماع – رؤية نقدية راديكالية**، دار النيل للنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1994، ص(103).

درس ماركس طبيعة هذا الاستغلال وحلله وتنبأ بالنتائج التي سيفضي إليها، فهذا الاستغلال قد اتخذ صور شتى عبر التاريخ، من اقتصاد المرحلة العبودية إلى الإقطاعية وأخيراً إلى الرأسمالية، حيث انقسم أفراد المجتمع فيها إلى ساد وعبيد ثم إلى إقطاعيين وفلاحين، وأخيراً برجوازيون وعمال. وفي كل ذلك كانت قوانين الاقتصاد السياسي هي التي تتحكم بوجود وتطور وفناء نظام اجتماعي – اقتصادي معين، ومجيء نظام أرقى منه[4]. وينطلق ماركس في تفسيره لطروحاته من افتراض أن موقع الأفراد والجماعات من ملكية وسائل الإنتاج هو الذي يحدد وضعهم الاجتماعي في بناء القوة داخل المجتمع، فإما أن ينتمون إلى الطبقة المسيطرة أو الطبقة الخاضعة، ومعادلة القوة هذه ذات بُعد تاريخي لا يمكن تجاهله في النظرية الماركسية، لهذا أوضح ماركس في **البيان الشيوعي** عام 1848، " **بأن كل التاريخ السابق لم يكن إلا تاريخ صراع طبقي** "[5]. إن هذا الفهم للتاريخ، يصوره كتاريخ قوة تحركه صراعات القوى وتناقضاتها، التي تتمثل في الطبقات الاجتماعية، حيث كان يوجد دائماً طبقات تمتلك وطبقات لا تمتلك، وتبعاً لذلك طبقات حاكمة وطبقات محكومة. **لذا فإن الأغلبية الساحقة من البشر حسب التصور الماركسي كانت تعمل بمشقة.**

[4] بندريش زلني: **منطق ماركس**، ترجمة: ثامر الصفار، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق، 1990، ص(21).

[5] هرمان دونكر: **البيان الشيوعي – النص الكامل مع دراسة وتحليل**، ترجمة: عصام أمين، الفارابي، بيروت، ط1، 2008، ص(53).

أما فيما يتعلق بالنظام الرأســمالي فيرى ماركس أن الديناميكية الداخلية لقوانين الاقتصاد السياسي لهذا النظام ستفضي لا محال إلى الصراع بين البرجوازية والبروليتاريا، حيث ستؤول الأمور في مسارها المعقد إلى ثورة مجتمعية تحطم فيها البروليتاريا قيودها، وتسقط البرجوازية وتلغي الشروط المادية لأشكال استغلالها وفي مقدمتها (**الملكية الخاصة**)، ومع هذه الثورة التي ستكون حتمية ستحقق البروليتاريا سيادتها. " **فماركس يؤمن بأن البروليتاريا وحدها فقط يمكن لها أن تسقط الرأسمالية، وتحرير نفسها، وكل الفئات المضطهدة في المجتمع. من كافة أشكال الاستغلال والاستعباد** "[6]. لهذا يعتبر ماركس أن تحقيق **الكامل لإنسانية الإنسان**، ولعملية انعتاقه من القوى الاجتماعية التي تقيده، غير منفصل عن عملية وعي وجود هذه القوى، وعن التغيير الاجتماعي الذي يتأسس على هذا الوعي. **لأن الفلسفة الماركسية هي فلسفة احتجاج. احتجاج متشرب بالإيمان في الإنسان وبقدرته على تحرير ذاته، وتحقيق لطاقاته**[7].

تأسيساً على ما تقدم نستنتج **أن ماركس يؤمن بأن قوى التغيير كامنة في المجتمع ذاته، وليست خارجة عنه، ويعود السبب في ذلك إلى ارتباطها بالأوضاع المادية داخل التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية**، فالصراع – وإن

---

(6) Alex Callinicos: ***The Revolutionary Ideas of KARL Marx***, Bookmarks Publications Ltd, London and Sydney, Third reprint, 2004, p.(81).

(7) Erich Fromm: ***Marx's Concept of Man- Milestones of Thought,*** Translation by: T. B. Bottomore, Frederick Ungar Publishing CO. New York, 1961, p.(v).

كان أمراً حيوياً لتخليص النظام من أزمته – فإنه لا يتم بمعزل عن الشروط الموضوعية التي تشكل عوامل الحركة الثورية[8]. بهذا تشكل طبقة البروليتاريا حسب التعبير الماركسي **القوى الاجتماعية (الثورية)** التي سيوكل إليها تجسيد عملية التغيير الاجتماعي. باعتبارها قوى اجتماعية تعدها ظروف وجودها الاقتصادية لعملية التغيير وتعطيها الإمكانية والقوة للقيام بذلك. فبينما تتجزأ طبقة الرأسمالية وتتبعثر طبقة الفلاحين وجميع فئات الرأسمالية الصغيرة، توّحد البروليتاريا صفوفها وتنظمها. فالبروليتاريا بحكم دورها الاقتصادي في الإنتاج الضخم هي الطبقة الوحيدة لكي تكون زعيماً لجميع جماهير الشغيلة والمستثمَرين الذين تستثمرهم الرأسمالية وتظلمهم وتضغط عليهم في حالات كثيرة ضغطاً ليس بأضعف بل هو أشد من ضغطها على البروليتاريين، ولكنهم غير أهل للنضال المستقل في سبيل تحررهم.

أما عن المبررات التي دفعتنا إلى دراسة وتحليل النتاج الفكري لكارل ماركس وبالأخص فيما يتعلق بموضوع الهم الإنساني، فإننا نستطيع القول وبكل جدارة أنه بالرغم من مضي أكثر من مئة عام على وفاته (ماركس)، إلا أن أعماله الفكرية مازالت تنبض بالحياة حتى اليوم، **وإن شئنا الدقة فهي تشكل المكون الأساسي المفاهيمي والنظري داخل نظرية الصراع**، ويدرك كل إنسان عاش في القرن العشرين المنصرم كيف أن أفكار ماركس كان لها تأثير هائل على الممارسة السياسية. حيث كانت الماركسية على صعيد الفكر والعقيدة

[8] أحمد مجدي حجازي: **علم اجتماع الأزمة (تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة)**، دار قباء للطاعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص(70).

والممارسة تشكل جسراً قوياً وحياً، واستطاعت أن تؤثر تأثيراً فعالاً في صياغة وتشكيل أقدار ومصير ملايين من الرجال والنساء[9]. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، يعتبر ماركس أول من أدخل السياسة في علم الاقتصاد الجديد من أجل تحقيق الثورة الاجتماعية، فجعل بذلك الاقتصاد اقتصاداً سياسياً، أي اقتصاد يقوم على سلطة سياسية، ولذلك يمكن الإطاحة به بتنظيم سياسي ووسائل ثورية. بمعنى آخر **إن ماركس يكون قد استنهض روح التمرد التي لا تنبع إلا من كونها منتهكة وليس من كونها و اقعة تحت تأثير الضرورة، بذلك يكون ماركس قد ساعد في تحرير الفقراء عبر إقناعهم بأن الفقر ذاته هو ظاهرة سياسية وليس ظاهرة طبيعية و إنه نتيجة العنف والانتهاك وليس نتيجة الشح**[10].

أي إن ماركس حوّل **المسألة الاجتماعية** إلى قوة سياسية موجودة في مصطلح **" الاستغلال " أي الفكرة القائلة بأن الفقر هو نتيجةً للاستغلال من خلال الطبقة الحاكمة، التي تمتلك وسائل الإنتاج والعنف**[11]. ويستشهد ماركس بالمجتمع الرأسمالي القائم في صميمه على الاستغلال[12].

---

[9] مجموعة مؤلفين: **علم الاجتماع – الاتجاهات النظرية والاستراتيجيات البحثية**، ترجمة وتقديم: عبد الله شلبي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، 2012، ص(145-146).

[10] Hannah Arendt: ***On Revolution***, op.cit, p.(63).

[11] Ibid, p.(62).

[12] محمد عبد الكريم الحوراني: **تأويل الاستغلال في نظرية علم الاجتماع – العناصر التكميلية لنظرية سوسيولوجية في الاستغلال**، مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2010- 2011، ص(16).

تميز الفكر الماركسي باعتباره مرحلة قائمة بذاتها في تاريخ الفلسفة الاشتراكية، على الرغم من أنه اعتمد بشكل كبير على أفكار سابقيه من مفكري الاشتراكية. إلا أن عبقريته تكمن في تنظميه للأفكار الشيوعية المشوشة، وإيجاد فلسفة ومنهج لتحقيقها على أرض الواقع الاجتماعي. **حيث يعتبر ماركس أول مفكر اشتراكي أدرك أن وضع التفاصيل والجزئيات لدستور المدينة الفاضلة أقل أهمية من كشف الطريق المؤدي إلى هذه المدينة، وكيفية الوصول إلى هذا الطريق**، وكان أول من أدرك **أن اكتشاف هذا الطريق يتوقف على دراسة طبيعة المنطقة دراسة تحليلية**[13].

- أهم أعماله ومؤلفاته:

1- نقد فلسفة الحق عند هيجل 1844.

2- مخطوطات عام 1844 الاقتصادية الفلسفية (تأليف 1844 النشر 1932).

3- حول المسألة اليهودية 1844.

4- العائلة المقدسة 1845 بالاشتراك مع انجلز.

5- أطروحات حول فيورباخ (تأليف 1845 النشر 1888)

6- الإيديولوجية الألمانية بالاشتراك مع انجلز (تأليف 1845/ 1846 النشر 1932).

7- بؤس الفلسفة 1847.

---

[13] هارولد لاسكي: **الشيوعية**، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مجموعة اخترنا لك (111)، بدون تاريخ، ص(11).

8- البيان الشيوعي 1848.

9- الثورة والثورة المضادة في ألمانية (تأليف 1848 النشر 1896).

10- أجور العمل ورأس المال 1849.

11- الثامن عشر من بروميير لويس 1852.

12- مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي 1859.

13- نظريات فائض القيمة 1863.

14- رأس المال / أربع مجلدات/ 1867.

15- الحرب الأهلية في فرنسا 1871.

16- برنامج غوتا (تأليف 1875 نشر 1891).

17- القيمة والسعر والربح 1898.

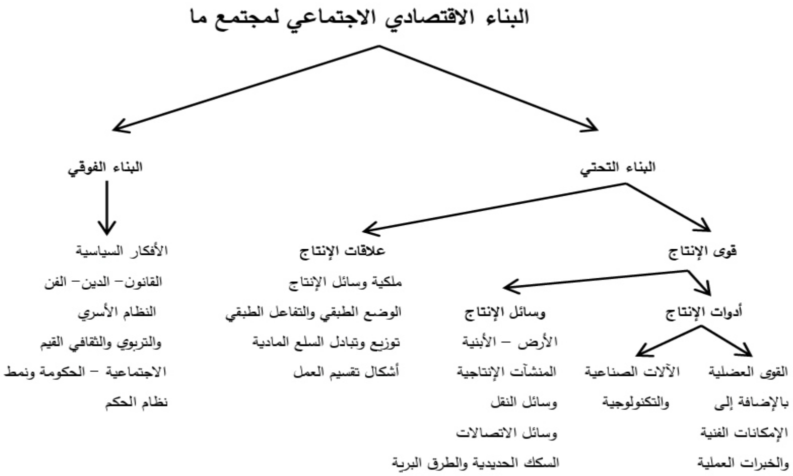
ثالثاً- في علم المجتمع عند كارل ماركس:

يعتمد ماركس في رؤيته للمجتمع على **التفسير المادي للتاريخ** الذي يتلخص في أن الأوضاع الاقتصادية للمجتمع هي الأساس الذي يؤثر في كافة الأوضاع والنظم الاجتماعية والفكرية الأخرى، بحيث تنطبع هذه الأوضاع والنظم بالصورة التي يقتضيها البناء الاقتصادي القائم. وعلى ذلك فإن علاقات الإنتاج ووسائله هي التي تحدد شكل المجتمع ونظامه، وبالتالي يكون لكل نظام إنتاجي،

شـــكل معين للمجتمع يقابله ويختلف هذا الشـــكل باختلاف وســـائل الإنتاج وطرقه[14].

بذلك يتلخص **التصور المادي للتاريخ** في أن **البناء الاقتصادي للمجتمع هو الأساس الذي يفسر في التحليل الأخير، البناء الفوقي بما يتضمنه من نظم قانونية وسياسية و أفكار فلسفية ودينية** خاصة بكل مرحلة محددة[15].

شكل يبين البناء الاقتصادي والاجتماعي لمجتمع ما



فالمجتمع حســـب رأي ماركس مهما كانت مرحلته التاريخية أي (**التكوين الاقتصـادي الاجتماعي**)* يعتمد على الأســاس الاقتصــادي، أي نمط الإنتاج

---

[14] محمد فتحي القرش: **العدالة والحرية بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي- دراســة مقارنة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2012، ص(175).

[15] محمود عودة: **علم الاجتماع بين الرومانسية والراديكالية**، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ط1، 1976، ص(113).

* إحدى المقولات الأســاســية التي تســتخدمها المادية التاريخية لتحديد المرحلة التي يعيشــها المجتمع في تطوره التاريخي. ويقصد بالتكوين الاقتصادي الاجتماعي، المرحلة التاريخية أو النموذج التاريخي المحدد لمجتمع ما (مجتمع له أسلوبه

الذي ينقسم بدوره إلى مكونين أساسيين هما: **قوى الإنتاج** التي تعني مجموعة الطاقات المادية والبشرية التي تتوظف في العملية الإنتاجية كوسائل العمل وأدوات الإنتاج (كالآلات والأجهزة والمباني، إضافةً إلى الطاقة البشرية بما تتمتع به من إمكانيات فنية وخبرة وعمل). أما المكون الثاني فهو **علاقات الإنتاج** التي تعني الارتباطات الأساسية التي يشغلها الناس بعضهم مع بعض من أجل تنفيذ النشاط الاقتصادي (ملكية الإنتاج، أوضاع الطبقات، التفاعل الطبقي، توزيع وتبادل السلع المادية)[16]. وترتبط قوى الإنتاج بعلاقات الإنتاج، فالأفراد خلال إنتاجهم الاجتماعي لا يؤثرون على الطبيعة فقط وإنما يتبادلون التأثير فيما بينهم من خلال التعاون والتبادل، أي إنهم يؤسسون علاقات فيما بينهم من خلال العمل، ولذلك فإن كلمة " **أسلوب الإنتاج** " تطلق على قوى الإنتاج وعلاقاته معاً.

تأسيساً على ما تقدم وفي ضوء **التفسير المادي** للمجتمع، يمكننا القول إن من أهم **معالم التحليل الماركسي** أن علاقات الإنتاج هي التي تحدد التقسيم الاجتماعي والتركيب الطبقي للمجتمع، وهذا البناء الطبقي يحدد بدوره طبيعة النظم القانونية والسياسية[17]. " أي إن مجموع علاقات الإنتاج هذه هي التي تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع والقاعدة التي تقوم عليها البنية القانونية

من الإنتاج وبنائه الفوقي المطابق). لمزيد من القراءة والاطلاع انظر: خضر زكريا: **نظريات سوسيولوجية**، دار الأهالي، دمشق، ط1، 1998، ص(73- 78).

[16] ياس خضير البياتي: **النظرية الاجتماعية – جذورها التاريخية وروادها**، المكتب المصري للمطبوعات، القاهرة، 2011، ص(155).

[17] محمود عودة: **علم الاجتماع بين الرومانسية والراديكالية**، مرجع سبق ذكره، ص(116).

والسياسية التي تعكس بدورها أشكالاً محددة من الوعي الاجتماعي "[18]. بهذا تكون علاقات الإنتاج في المجتمع الطبقي ليست علاقات بين فرد وآخر، ولكنها بين المزارع والمالك، بين العامل والرأسمالي. ويؤمن ماركس أن هذه العلاقات الطبقية القائمة على الاستغلال هي المفتاح الأساسي لفهم المجتمعات الطبقية[19].

تتبع **علاقات الإنتاج تطور القوى الإنتاجية** والعلاقة بينهما وقد تكون علاقة تطابق (العمل الفردي والملكية الفردية أو العمل الجماعي والملكية الجماعية) وقد تكون علاقة تناقض (العمل الجماعي والملكية الفردية). بمعنى أن علاقات الإنتاج قد تأخذ شكل التعاون والتعاضد أو شكل الاستغلال والسيطرة، حيث تتصل بكل أشكال التقسيم الاجتماعي للعمل ونظام الملكية وأشكال التوزيع والتبادل. إلا أن قوى الإنتاج أسرع في تطورها من علاقات الإنتاج التي تتميز بالثبات النسبي لكنها عرضة لتغيرات فجائية يتم بواسطتها تصفية شكل علاقات الإنتاج القائمة وإحلال أخرى محلها، وبذلك يتغير أسلوب (وهذا التغير لابد أن يصاحبه عمل ثوري من قبل الطبقات التي تكون علاقات الإنتاج في غير صالحها...) ومن هنا ندرك مرونة القانون الاجتماعي ونسبيته[20].

---

[18] عبد الوهاب كيالي: **موسوعة السياسة**، الجزء:5، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الجزء:5، ط2، 1990، ص(627).

[19] Alex Callinicos: ***The Revolutionary Ideas of KARL Marx***, op.cit, p.(87).

[20] محمود عودة: **علم الاجتماع بين الرومانسية والراديكالية**، مرجع سبق ذكره، ص(116).

إن **قوى التغير الاجتماعي** - حسب اعتقاد ماركس - **كامنة في المجتمع ذاته**، وهي ليست راجعة إلى عوامل **خارجية كالعقل أو الفكرة المطلقة أو البيئة الجغرافية أو تزايد السكان أو التطور المزعوم للعقل أو الفكر**، فالأفكار عند ماركس مرتبطة بأوضاع الحياة المادية وفي هذا الصدد يقول ماركس: " **ليس وعي الأفراد هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم** "[21].

لذلك فإن **الأفكار الثورية - لعملية التحول الاجتماعي- لا تظهر ولا تنتشر إلا في ظروف موضوعية مواتية**، ونظام لم يعد يتمشى مع المرحلة الجديدة التي وصلت إليها الأوضاع المادية للمجتمع، كذلك فإن الجماهير هي التي تصنع التاريخ وتحقق التغير من خلال إنتاج السلع المادية وليس القادة أو الرجال العظام[22].

إن **التطور الاجتماعي** هو تطور أساليب الإنتاج التي تعاقبت على المجتمع الإنساني. حيث ينقسم المجتمع (**الطبقي**) في كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي إلى طبقتين: طبقة تملك وسائل الإنتاج، وطبقة لا تملك شيئاً منها، وإنما تملك فقط قوة عملها أي قدرتها على بذل المجهود أي استخدام وسائل الإنتاج لزيادة معدله، ومن هنا **ينشأ الصراع الطبقي الذي جعله ماركس**

[21] جورج بوليتزر وآخرون: **أصول الفلسفة الماركسية**، الجزء:2، ترجمة: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، الجزء:2، بدون تاريخ ، ص(189).

[22] محمود عودة: **علم الاجتماع بين الرومانسية والراديكالية**، مرجع سبق ذكره، ص(117).

سـمة رئيسـية لتاريخ المجتمع البشـري في مراحل معينة من تطوره [23]. بمعنى أن النقطة المركزية في الطروحات الماركسـية تتمثل في افتراض أن موقع الأفراد والجماعات من ملكية وسـائل الإنتاج يحدد وضـعهم الاجتماعي في بناء القوة داخل المجتمع فإما ينتمون إلى الطبقة المسيطرة أو الطبقة الخاضعة، ومعادلة القوة هذه ذات بُعد تاريخي لا يمكن تجاهله في النظرية الماركسية[24].

يؤكد ماركس في **البيان الشـيوعي** عام 1848، أن الصـراع بين الطبقات وجد في جميع مراحل التطور الاجتماعي، لأن نظام الإنتاج يوجد دائماً طبقة مستغَلة وطبقة مسـتغِلة، طبقة مأمورة وطبقة آمرة. فيقول: " **إنّ تاريخ أي مجتمع، ليس سـوى تاريخ صـراعات طبقية** "[25]. والصـراع - كما يرى ماركس - قد وجد منذ تلاشـى نظام الملكية الجماعية للأرض، وقام اسـتغلال الإنسـان لأخيه الإنسـان. فنظام الملكية الفردية قد فصـم الجماعة إلى طبقتين طبقة من يملكون وطبقة من لا يملكون، وهاتان الطبقتان تتصـارعان وتتنازعان، وهذا الصراع لا يهدأ إلى أن يقوض الجماعة بأكملها أو يهدم الطبقات المتصارعة، ثم تقوم جماعة جديدة تتصارع فيها طبقات جديدة إلى أن يقضي عليها هي الأخرى.

---

[23] محمد فتحي القرش: **العدالة والحرية بين المفهوم الإسـلامي والمفهوم الغربي- دراسـة مقارنة**، مرجع سـبق ذكره، ص(176).

[24] محمد عبد الكريم الحوراني: **النظرية المعاصـرة في علم الاجتماع – التوازن التفاضـلي صـيغة توليفية بين الوظيفية والصراع**، دار مجدلاوي، عمان، ط1، 2008، ص(88).

[25] هرمان دونكر: **البيان الشيوعي – النص الكامل مع دراسة وتحليل**، مرجع سبق ذكره، ص(53).

لذا تعد **نظرية الصراع الطبقي**، وجهاً آخر للتصور المادي للمجتمع والتاريخ، لتفسير عوامل التغير الاجتماعي في المجتمعات الطبقية القائمة على الاستغلال. بذلك فإن **الصـــراع** عند ماركس " **لا يحدث فجأة، بل بشـــكل متكرر** "[26]، كنتيجة حتمية لتعارض الأهداف والمصالح بين هاتين الطبقتين، حيث يؤدي في النهاية ومن خلال الثورة الاجتماعية إلى تغيير علاقات الإنتاج أو شـــكل الملكية الســـائدة، فالطبقة المســـتغِلة، لا يمكن أن تتنازل عن امتيازاتها الطبقية طواعيةً، " **لأنها تحتل موقعاً متميزاً كطبقة مســـيطرة** "[27]، لذا لابد من إجبارها من خلال الثورة الاجتماعية - حسب رأي ماركس - حتمياً.

تأســـيســـاً على ما تقدم يمكننا اعتبار **الصـــراع الطبقي** وما يؤدي إليه من ثورات اجتماعية **المحرك الأســـاســـي للتغير الاجتماعي** في جميع المجتمعات الطبقية حتى يتم الانتقال إلى مجتمع بلا طبقات، وتاريخ كل مجتمع - كما ذكرنا ســـابقاً - ليس ســـوى تاريخ صـــراع الطبقات، (الأحرار والعبيد، النبلاء والعامة، الســـيد الإقطاعي والقن، البرجوازي مالك وســـائل الإنتاج والعامل). باختصـــار المستغلون والمستغلين في تعارض دائم، وتصارع مستمر، يتخذ شكلاً سافراً في

---

[26] ياس خضـــير البياتي: **النظرية الاجتماعية – جذورها التاريخية وروادها**، المكتب المصـــري للمطبوعات، القاهرة، 2011، ص(156).

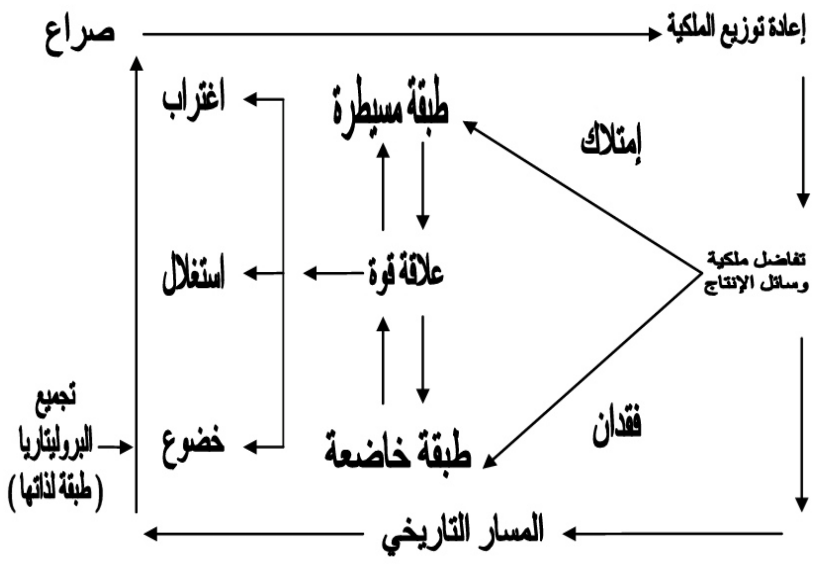
[27] محمد عبد الكريم الحوراني: **النظرية المعاصـــرة في علم الاجتماع– التوازن التفاضـــلي صـــيغة توليفية بين الوظيفية والصراع**، مرجع سبق ذكره، ص(89).

بعض الأحيان، ومقنعاً في أحيان أخرى، وينتهي الأمر دائماً إما بتغيير ثوري للمجتمع بأسره أو بانهيار الطبقتين المتصارعتين معاً[28].

ويلخص لنا الشكل التوضيحي التالي المنطلق النظري الذي اعتمد عليه ماركس في تحليله وتفسيره لآلية التغير الاجتماعي. من خلال ما يلي:

شكل توضيحي [29]

يبين آلية حدوث التغير الاجتماعي حسب التفسير المادي للتاريخ عند ماركس



تأسيساً على ما تقدم قسّم ماركس المجتمع الرأسمالي إلى طبقتين: **الأولى** طبقة البرجوازية طبقة الرأسماليين المعاصرين، مالكي وسائل الإنتاج الاجتماعي

---

[28] محمود عودة: **علم الاجتماع بين الرومانسية والراديكالية**، مرجع سبق ذكره، ص(117- 118).

[29] محمد عبد الكريم الحوراني: **النظرية المعاصرة في علم الاجتماع– التوازن التفاضلي صيغة توليفية بين الوظيفية والصراع**، مرجع سبق ذكره، ص(94).

الذين يســتخدمون العمل المأجور. **الثانية** البروليتاريا طبقة العمال الأجراء المعاصــرين الذين لا يملكون أية وســائل إنتاج، و " الذين لا يعيشــون إلا إذا وجدوا عملاً. ولا يجدون عملاً إلا إذا كان عملهم ينمي رأس المال "[30]. بذلك يرى ماركس من خلال هذا التقسيم أن النظام الرأسمالي يشتمل في داخله على بذور فنائه[31]، لأنه أوجد طبقة ثانية تعارضــت مصــالحها مع مصــالح الطبقة البرجوازية وهي طبقة البروليتاريا.

كما تتميز هذه المرحلة - بالإضــافة إلى وجود طبقتين متعارضــتين - بتعدد النشــاط الاقتصــادي وتنوعه وبالتطور التكنولوجي في وســائل الإنتاج[32]. وعلى الرغم من أن العامل قد تحرر في ظل الرأسمالية بمعنى أنه كان يعمل متى يشاء وأينما شــاء، على عكس أســلوب الإنتاج الإقطاعي الذي عمل على تحديد حرية العامل (الأجير)[33]، إلا أنه في ظل أسلوب الإنتاج الرأسمالي مضطراً لبيع عمله للرأســمالي لأنه - كما أشــرنا ســابقاً - لا يملك وســائل الإنتاج. بالمقابل نجد الرأســمالي المالك لوسـائل الإنتاج يسـتمر في تحسـين وسـائل الإنتاج للحصـول على مزيـد من الربح أي **فـائض القيمـة (القيمـة الزائـدة)**، وهـذا يعني أن

---

[30] هرمان دونكر: **البيان الشيوعي – النص الكامل مع دراسة وتحليل**، مرجع سبق ذكره، ص(66).

[31] فيليب جونز: **النظريات الاجتماعية والممارســة البحثية**، ترجمة: محمد ياســر الخواجة، مصــر العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2010، ص(95).

[32] حورية توفيق مجاهد: **الفكر الســياســي من أفلاطون إلى محمد عبده**، مكتبة الانجلو المصــرية، القاهرة، 1986، ص(480).

[33] علي عبد الرازق جلبي: **الاتجاهات الأســاســية في نظرية علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2011، ص(110).

علاقات الإنتاج في النظام الرأسمالي القائمة على مبدأ الملكية الخاصة قد أدت إلى ظهور الربح الرأسمالي، فعندما يزداد نمو القوى الإنتاجية تصبح علاقات الإنتاج متخلفة عنها بحيث تكون معوقة لتطورها. في هذا السياق يرى ماركس أن وفرة الإنتاج الرأسمالي بسبب التقدم الذي طرأ على أساليبه ستؤدي إلى انهياره بسبب ما يحدث فيه من أزمات دورية، فهو **كالساحر الذي أطلقت تعاويذه السحرية قوى جبارة يعجز عن السيطرة عليها فتقضي عليه**[(34)]. **" لأن البرجوازية لا تستطيع البقاء دون أن تُثوِّر باستمرار أدوات الإنتاج "**[(35)]. مما يؤدي إلى عدم قدرة علاقات الإنتاج على مسايرة التقدم التقني في وسائل الإنتاج، فيترتب على ذلك عدم امتداد نتائج هذا التقدم التقني إلى من يعملون بجهدهم البشري لإنتاج تلك الأدوات، وكذلك في عملية الإنتاج ذاتها. بمعنى آخر يمكن لنا صياغة هذا القانون على النحو التالي: " **إن التغيرات في القوى الإنتاجية لا بد أن تستدعي، عاجلاً أم آجلاً، تغيرات مناسبة في علاقات، وعلاقات الإنتاج بدورها تؤثر في القوى الإنتاجية فتساعد على تطويرها إذا كان ملائمة لها، وتصبح كابحاً لها إذا دخلت في تناقض معها. فقانون الملائمة عند ماركس يعبّر عن ديالكتيك قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج الجاري على أساس تطور قوى الإنتاج** "[(36)].

---

(34) محمد علي أبو ريان: **النظم الاشتراكية**، دار المعارف، القاهرة، ط1، بدون تاريخ، ص(261).

(35) هرمان دونكر: **البيان الشيوعي – النص الكامل مع دراسة وتحليل**، مرجع سبق ذكره، ص(55).

(36) خضر زكريا: **نظريات سوسيولوجية**، مرجع سبق ذكره، ص(73- 78).

وبشكل عام يعتقد ماركس أن **تغيير البناء الاجتماعي**، ودخول المجتمع في مرحلة حضارية تاريخية يعود إلى التغيير في البناء المادي لسبب أو لآخر. وهذا من شأنه أن يؤثر على البناء الفوقي، أي بعبارة أخرى، إن الجوانب المادية هي التي تؤثر على الأفكار والقيم والعادات والقوانين والأعراف الاجتماعية، ومع ذلك لا يلغي ماركس العوامل الفكرية تماماً، وإنما يرى دراسة هذه العوامل ينبغي أن تكون في ضوء العوامل المادية والاجتماعية. فالتطور الاجتماعي عنده يقوم على أساس تاريخي شبه ميكانيكي، حيث يلعب الإنسان فيه دور مهماً من خلال جهوده وتحديه للظروف المختلفة، وبهذا يكون الإنسان هو صانع لتاريخه[37].

رابعاً- التغيير الاجتماعي عند كارل ماركس:

يرى ماركس أن **عملية التغيير الاجتماعي** ستتم من خلال **الثورة الاجتماعية** الحتمية الشاملة التي تسعى إلى القضاء على النظام القائم (**الرأسمالي**) لبناء مجتمع العدالة الاجتماعية (**المجتمع الشيوعي**). فالثورة في نظره هي ثورة (**اجتماعية، اقتصادية، تكنولوجية، سياسية، قانونية، و إيديولوجية**)، بل إنها أيضاً ظاهرة طبيعية لأنها تتضمن السيطرة على السلع المادية التي ينتجها الإنسان، وهي تعني أيضاً تغيير الإنسان لذاته. ففي كتابه بؤس الفلسفة 1847

[37] ياس خضير البياتي: **النظرية الاجتماعية – جذورها التاريخية وروادها**، مرجع سبق ذكره، ص(156- 157).

قرر " **أن التاريخ بأجمعه ليس ســوى تغيير مســتمر للطبيعة الإنســانية** "[38]. وأخيراً هي مقولة تاريخية، فكل نظريته الثورية مصــاغة في إطار من مفهومه المادي للتاريخ، كما أن نظريته هي نظرية عن تغيرات التي تصــيب المجتمع في التاريخ، وحتى نظريته في التاريخ ذاته عبارة عن عرض لعملية التطور الثوري للإنســان[39]. وعلى ضــوء ذلك كله يمكن القول إن " **الثورة الاجتماعية وفق التعريف الماركســي للمصــطلح هي عبارة عن تغيير في نمط الإنتاج، يتبعه تغييرات أخرى في العناصــر التابعة المكونة للبناء الاجتماعي** ". ومصــداقاً لمفهوم الثورة الاجتماعية نجد أن الثورات الاجتماعية الكبرى الحديثة، مثل **الثورة الفرنســية** عام 1789 كانت ثورة برجوازية على نمط الإنتاج الإقطاعي، وأن الثورة الاشــتراكية بدورها ســتكون ثورة البروليتاريا على نمط الإنتاج الرأســمالي. وهذه الثورات تعبر عن ثورة قوى الإنتاج على نمط علاقات الإنتاج الســائدة، الذي يجد تعبيراً عنه - كما ذكرنا ســابقاً - في الصــراع الطبقي على المســتوى الاقتصــادي الذي يمكن أن يبلغ الذروة حين تتمكن الطبقة الثورية (البروليتاريا) التي تقود الصراع من التغيير الثوري للنظام القائم[40]. تأسيساً على ذلك يرى **علي ليلة** أن الثورة البروليتارية تعتبر " **و اقعة فاصلة في المشروع**

---

(38) Karl Marx: ***The poverty of Philosophy***, Foreign Languages publishing House, Moscow, Undated, p.(147).

(39) الســيد يس: **الفكرة الماركســية الثورية**، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد:3، العدد:1، أبريل – مايو- يونيه، 1972، ص(285). عرض وتحليل لكتاب:

- Tuker Robert C: ***The Marxian Revolution Idea***, George Allen and Unwin Ltd, London, 1969.

(40) المرجع السابق نفسه، ص(286).

الماركسي، ففيها يتحقق المنهج الجدلي، حينما تشكل الثورة الإطار الذي يتم في نطاقه التآلف، وفيها يتحقق الو اقع العيني، حيث يتحقق الإمكان الذي كان مسلوباً في إطارو اقع زائف. ثم هي بعد ذلك الهدف الذي تتحرك نحوه تكوينات ما قبل التاريخ، لكي يبدأ بها التاريخ الحقيقي للإنسان "[41]. ولكن لماذا **حتمية الثورة الاشتراكية (البروليتارية) بالمفهوم الماركسي؟**

في حقيقة الأمر يعتقد ماركس **أن هذه الحتمية هي بدون أدنى شك وليدة مفهوم الاستغلال**، استغلال البروليتاريا (الذين لا يملكون إلا قوة عملهم) من قبل أصحاب العمل الرأسماليين (المالكين لوسائل الإنتاج) مما سيؤدي بالمقابل إلى حتمية الثورة. فقد اعتمدت الماركسية في هذا السياق على نظرية فائض القيمة في علم الاقتصاد لتفسير هذا الاستغلال - كما ذكرنا سابقاً. بمعنى آخر نجد أن هذه القيمة المضافة هي قاعدة الاستغلال في النظام الاقتصادي الرأسمالي، التي بنت عليها الماركسية نظريتها الاقتصادية التي ستؤدي إلى تحريض البروليتاريا والقيام بالثورة الاشتراكية[42].

وعلى الرغم من أن **ماركس قد طورمفهوم الاستغلال بالاستناد إلى نظرية القيمة**، إلا أن مفهوم الاستغلال (كمفهوم سوسيولوجي) عنده لا يعتمد فقط على الصياغة الفنية المتعلقة بالافتراضات الحرفية لنظرية القيمة. بل أيضاً

---

(41) علي ليلة: **النظرية الاجتماعية المعاصرة – دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع (الأنساق الكلاسيكية)**، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1991، ص(189).

(42) عدنان السيد حسين: **تطور الفكر السياسي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 2012، ص(142).

على الاستغلال الطبقي الذي يمكن أن يفهم كعلاقة اجتماعية يتحدد بموجبها ما يلي:[43]

(أ) إن رفاه ومنفعة المستَغِلين على حساب تعاسة وبؤس المستَغَلين.

(ب) تعتمد هذه العلاقة على استبعاد المستَغَلين عن جميع المسارات أو الطرق التي توصلهم إلى المصادر المادية.

(ج) إن استبعاد المستَغَلين عن الطرق المؤدية إلى المصادر المادية يمكّن المستَغِلين من اقتطاع الجهد المبذول في العمل لدى المستَغَلين.

(د) ومعنى هذا أن المستَغِلين يمارسون استراتيجيات ودفاعات تبقي الوضع القائم في إطار العلاقة الاستغلالية كما هو دون تغييره.

وهكذا مثّل **مفهوم الاستغلال** عند ماركس أطروحة مركزية تتجسد وجودياً في العلاقات الطبقية التي تشكل المجتمع والتاريخ والعملية الاجتماعية وآلية التغيير. بذلك يصبح الاستغلال محركاً للتاريخ البشري بموجب التناقض والصراع. إلا أنه بذات الوقت يعتبر منذراً بزوالها. فالتناقض القائم على الاستغلال يفضي في نهاية المطاف إلى شكل وجودي تتلاشى فيه الطبقات وتوزع فيه أدوات ووسائل الإنتاج أي يتلاشى الشكل الوجودي الذي يحرض الاستغلال ويكرسه. ومن هذا المنطلق **فقد اعتبر ماركس المنظر الأول في**

---

(43) محمد عبد الكريم الحوراني: **تأويل الاستغلال في نظرية علم الاجتماع – العناصر التكميلية لنظرية سوسيولوجية في الاستغلال**، مرجع سبق ذكره، ص(39- 40).

الصراع الاجتماعي. إن اكتمال الشروط المؤدية إلى الصراع الاجتماعي لا يكون إلا بوعي الطبقة المستَغَلة (البروليتاريا) بظروف استغلالها. بحيث تتحول من طبقة في ذاتها إلى طبقة لذاتها تناضل بفعل جمعي للإطاحة بالرأسمالية المسيطرة وظروف الإنتاج المكرسة لخدمة مصالحها. لقد **عول ماركس على طبقة البروليتاريا للقيام بالثورة، وأكد أن هذه الطبقة متزايدة في أعدادها، آخذة بالتوحد والتنظيم**، ولذلك من شأنها أن تشكل قوة تاريخية ساحقة من ظروف الاستغلال[44].

لذا يرى ماركس أن **عملية التحول الاجتماعي** – حسب رأيه - لا يمكن أن تتم إلا من خلال **البروليتاريا*** باعتبارها قوى اجتماعية (طبقة) خاصة تعدها ظروف وجودها الاقتصادية لعملية التحول وتعطيها الإمكانية والقوة للقيام بذلك. فبينما تتجزأ طبقة الرأسمالية وتتبعثر طبقة الفلاحين وجميع فئات الرأسمالية الصغيرة، توحد البروليتاريا صفوفها وتنظمها. فالبروليتاريا بحكم دورها الاقتصادي في الإنتاج الضخم هي الطبقة الوحيدة لكي تكون زعيماً لجميع جماهير الشغيلة والمستثمَرين الذين تستثمرهم الرأسمالية وتظلمهم

---

(44) المرجع السابق نفسه، ص(45- 46).

* على العموم مصطلح البروليتاريا ليس اختراعاً ماركسياً بل هو مصطلح من العصر الروماني، يعني المواطنين الفقراء من الطبقة الدنيا في المجتمع، وكانوا في ذلك الحين معفيين من دفع الضرائب. وقد استخدم هذا المصطلح من جديد في أوائل القرن التاسع عشر للدلالة على الطبقات المعدومة والبائسة في الحياة الأوروبية، فأشار ماركس ورفيقه انجلز إلى أن البروليتاريا تعني الطبقة العمال الذين لا يعيشون إلا بقدر ما يجدون عملاً لهم، والذين تحولوا كسعلة تجارية وفق متطلبات السوق التجارية، وبالتالي فهم على تناقض اجتماعي واقتصادي مع البرجوازية الصناعية.

وتضغط عليهم في حالات كثيرة ضغطاً ليس بأضعف بل هو أشد من ضغطها على البروليتاريين، ولكنهم غير أهل للنضال المستقل في سبيل تحررهم [45].

ويبرر لنا ماركس سبب اختياره للبروليتاريا لأنها **طبقة لن تستطيع أن تضمن حياتها إلا في عراك مع البرجوازية الرأسمالية السائدة**، فهي نتاج نوعي للمجتمع الرأسمالي، أي يرتبط وجودها بطبيعة هذا المجتمع. لذا البروليتاريا قوى ثورية لأن ازدياد تركز الرأسمالية يؤدي إلى تدعيم قوتها واتساع عددها، **وهي ثورية لأنها لا تملك شيئاً لتفقده سوى قيود الاستغلال**، وهي ثورية أيضاً **لأنها في ارتباطها بأشد القوى المنتجة تطوراً لا تملك في سبيل تحررها سوى إلغاء علاقات الإنتاج الرأسمالية التي توجه هذه القوى المنتجة ضد البروليتاريا**[46]. بمعنى آخر يرى ماركس أن هذه الطبقة هي الطبقة الوحيدة من بين جميع الطبقات التي تقف اليوم أمام الرأسمالية وجهاً لوجه، فماركس يرى الرأسمالية عامل الصناعة الكبيرة بوصفها طبقة ثورية بالنسبة للإقطاعيين والفئات المتوسطة، الذين يرغبون في الحفاظ على جميع المراكز الاجتماعية الباقية عن أساليب الإنتاج البالية، ومن جهة أخرى يرى ماركس أن البروليتاريا طبقة ثورية بالنسبة الرأسمالية، لأنها نشأت ونمت وترعرعت على أساس الصناعة الكبيرة[47]. " كما لدى ماركس رغبة عارمة للإيمان بأن البروليتاريا في

---

[45] لينين: **الدولة والثورة – تعاليم الماركسية حول الدولة، ومهمات البروليتاريا في الثورة**، دار التقدم، موسكو، 1970، ص(31-32).

[46] جورج بوليتزير: **المادية والمثالية**، ترجمة: إسماعيل المهدي، نشر الملتقى، تطوان (المغرب)، ط2، 2006، ص(162).

[47] كارل ماركس: **نقد برنامج غوتا**، دار التقدم، موسكو، 1968، ص(22-23).

بؤسـها تتوق للمبادرة والمشـروع والحرية وأنها ترفض الخنوع والانحصـارية في المهنة والاهتمام بالأمن تماماً على نحو ما يرفضها ماركس.... وأخيراً فالبروليتاريا أكثر الطبقات معاناة، فهي طبقة تحدد مسـتقبلها لا طبيعتها بل بحرمانها "[48]. وما تقدم ليس رأياً عاطفياً منه بل لأنها أحق بهذا الدور بعد أن أصبحت كذلك موضوعياً، نتيجة وضعها التاريخي في قلب الرأسمالية.

فبقدر ما يتطور النظام الرأسـمالي نحو تأكيد سـيطرة الطبقة الرأسـمالية وتركيز رؤوس الأموال في أيدي الأقلية بقدر ما تقوى طبقة البروليتاريا ويتحد أفرادها وينشـأ لديهم (**وعي طبقي**) يشـعرهم بمركزهم في النظام واتحاد مصالحهم في مواجهة الرأسماليين الذين يستغلونهم. هذا الوعي الطبقي حسب ماركس يؤدي إلى أن تنظم البروليتاريا نفسـها للدفاع عن مصـالحها، فيشـتد الصراع بينها وبين الرأسـماليين، ينتهي الأمر باندلاع الثورة الاجتماعية والقضاء على الرأسـمالية[49]. مما يتيح لها السـيطرة على المجتمع وإقامة حكم دكتاتورية البروليتاريا كمرحلة انتقالية لإقامة المجتمع الشـيوعي. بهذا تكون الخطوة الأولى عند ماركس لكسـب المعركة الديمقراطية في ثورة الطبقة البروليتارية هي رفعها إلى موقف الطبقة الحاكمة (السـائدة)، لإلغاء جميع أشـكال الملكية الخاصـة والاستغلال[50].

---

(48) Eugene Kamenka: ***The Ethical Foundations of Marxism***, op.cit, p.(ix).

(49) ثروت بدوي: **النظم السياسية**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1975، ص(382).

(50) Sigmund Krancberg: ***Karl Marx and Democracy***, Studies in Soviet Thought, Vol: 24, No: 1, Jul-1982, p.(32).

يقصد ماركس **بحكم دكتاتورية البروليتاريا** أنه " ما بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي تقع مرحلة تحول المجتمع الرأسمالي تحولاً ثورياً إلى المجتمع الشيوعي. وهي مرحلة تتطابق معها مرحلة سياسية لا يمكن للدولة أن تكون فيها إلا الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا "[51]. ويستند استنتاج ماركس هذا إلى تحليل ذلك الدور الذي تلعبه البروليتاريا في المجتمع الرأسمالي الراهن وإلى وقائع تطور هذا المجتمع وإلى واقع أن مصالح البروليتاريا والبرجوازية المتضادة لا يمكن التوفيق بينها. لذلك يتوجب على البروليتاريا، لكي تكسب حريتها أن تسقط الرأسمالية وأن تظفر بالسلطة وأن تقيم دكتاتوريتها الثورية[52]. ويعتبر ماركس ذلك شرط عام وضروري من قوانين الاشتراكية الماركسية لتحقيق مهام الفترة الانتقالية. وفي هذا الصدد يقول ماركس: يجب على البروليتاريا " **أن تطورنفسها إلى طبقة سائدة لتهدم بعنف وبشدة علاقات الإنتاج القديمة، كما تهدم رابطة من الأفكاروالآراء التقليدية بما فيها الدين والأخلاق** "[53] حسب رأيه. " فالانتصار لا يمكن أن يكون إلا بالدكتاتورية، لأن تحقيق التحولات التي هي ضرورية سيثير مقاومة مستميتة من جانب الملاكين العقاريين وكبار البرجوازيين والقيصرية، وبدون الدكتاتورية، لا يمكن تحقيق هذه المقاومة، وصد المحاولات المعادية للثورة الاشتراكية "[54].

---

[51] اندريه توزيل وآخرون: **ماركس ونقده للسياسة**، ترجمة: جوزيف عبد الله، دار التنوير، بيروت، 2008، ص(35).

[52] لينين: **الدولة والثورة – تعاليم الماركسية حول الدولة، ومهمات البروليتاريا في الثورة**، مرجع سبق ذكره، ص(109).

[53] هرمان دونكر: **البيان الشيوعي – النص الكامل مع دراسة وتحليل**، مرجع سبق ذكره، ص(92- 95).

[54] لينين: **المختارات**، دار التقدم، موسكو، المجلد:1، الجزء: 2، 1960، ص(140).

ومن الجدير بالذكر أن" تعبير دكتاتورية البروليتاريا اخترعه ماركس، ويعبر عن مفهوم نظري عظيم الأهمية. إنه قابل دكتاتورية البرجوازية التي وجدت في المجتمع الرأسمالي بـــ " **فترة انتقالية سياسية لا تتحقق إلا بدكتاتورية البروليتارية الثورية ". وأنها تبقى طيلة الفترة بين الرأسمالية والمجتمع الشيوعي، أي في فترة المجتمع الاشتراكي. ولكن ماركس لم يكن في ذهنه أشكال سياسية محددة** "[55].

وهكذا بإقامة دكتاتورية البروليتاريا كمرحلة انتقالية، ينتهي خلالها صراع الطبقات، وتطبق فيها الاشتراكية تطبيقاً يزيل جميع التناقضات المتخلفة عن المجتمع القديم الذي سقط. فالاشتراكية بناءً على ما تقدم هي المرحلة التي تلي البرجوازية، إنها مرحلة ما قبل الشيوعية. ويتم بلوغها كما أسلفنا سابقاً بقوة الثورة، والثورة حتمية مع التطور الصناعي الحاصل، وما سينشأ عنه من ظواهر مادية، وبالتالي اجتماعية وسياسية. وإن تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية أدى إلى الانتقال بالنظام الاقتصادي والاجتماعي من " **دعه يعمل دعه يمر** " إلى نظام الرقابة الحكومية، ثم إلى نظام دولة الخدمات الاجتماعية، ثم إلى نظام ملكية الدولة بعد زوال الملكية الفردية أو الخاصة، وهنا ينشأ النظام الاشتراكي[56]، الذي سيرفع شعاره " **من كل حسب قدرته، ولكل حسب إنتاجه** " ثم يأتي عصر المجتمع الشيوعي الذي سينادي بتطبيق شعار " **من كل**

---

[55] جان إيلينشتاين: **ظاهرة ستالين**، ترجمة: مجيد الراضي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، دراسات:16، ط1، 1996، ص(11).

[56] عدنان السيد حسين: **تطور الفكر السياسي**، مرجع سبق ذكره، ص(141).

حسب قدرته، ولكل حسب حاجته ". وآنئذ وبعد أن سقطت القواعد والاعتبارات التي كانت تتطلب قيام الدولة. تسقط الدولة نفسها بكل أجهزتها، وتتحول كل أجهزتها إلى المجتمع ذاته[57]. وهذا ما سنحاول توضحيه في العنصر الخامس والأخير الذي يتحدث عن **تصور ماركس لطبيعة المجتمع الإنساني الجديد بعد تحقيق عملية التحول الاجتماعي.**

خامساً- ملامح المجتمع الإنساني الجديد عند كارل ماركس:

خلال القرون العديدة الماضية **راود الشعب القابع تحت نير الاستغلال والحاجة والعوز الحلم بحياة حرة سعيدة. حلم الناس بزوال الظلم، واستعباد الإنسان للإنسان**، وبأن يكون الجميع متساوين فيما بينهم، وبأن تعود كل الثروات وكل ثمار العمل الإنساني للشغيلة أنفسهم، وبأن ثمة وفرة في الخيرات المادية. فكيف يحقق الناس حلمهم، وبأية الطرق يصلون إلى حياة أفضل؟ ظل الناس زمناً طويلاً يجهلون ذلك. ولم تستطع الإجابة على هذا السؤال إلا الاشتراكية العلمية التي حلت محل الاشتراكية الطوباوية غير العلمية التي تتجاوز الحلم بمجتمع المستقبل. لقد حوّل ماركس الحلم القديم بالمجتمع السعيد، مجتمع السلام والعمل والحرية والمساواة، إلى نظرية علمية وأشار إلى الطرق الواقعية نحو الهدف المنشود، وإلى تلك القوى الثورة القادرة على تهديم العالم القديم **وبناء مجتمع اشتراكي جديد**[58].

---

(57) خالد محمد خالد: **أزمة الحرية في عالمنا**، دار المقطم للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص(50).

(58) مينايف: **نشوء الاشتراكية العلمية ومبادئها**، دار التقدم، موسكو، بدون تاريخ، ص(3-4).

إلا أن ماركس لم يطرح تصـــوراً متكامل الملامح للمجتمع الجديد في كتاباته الأســاســية، وهو مجتمع الذي ســوف يتخلق - كما أســلفنا ســابقاً - عن الثورة البروليتارية، ومن ثم فإن محاولة تشــخيص هذا المجتمع من حيث نظامه، أو من حيث طبيعة الموقف الاجتماعي في إطاره، أو طبيعة الســلوك أو النشـــاط الاجتماعي كتعبير عن التفاعل بين مكونات الموقف، إنما تشـــتق أســـاســـاً عن أفكاره فيما يتعلق بالنظام الرأسمالي[59].

وفي محاولة تتبعنا لرؤية ماركس لطبيعة المجتمع الجديد، نجد أنه في حقيقة الأمر كان ينتقد وبشـــدة المذاهب الفكرية والســـياســـية، التي كانت تحدد بنية وطبيعة المجتمع الجديد، وذلك من خلال بعض المقالات التي نشـــرها في إحدى الصحف عام 1843، فهو يكتب قائلاً في **المقال الثالث** على سبيل المثال: " على الرغم من أن ليس هناك أي شـك حول قضـية (**من أين؟**) فإن البلبلة الفكرية تهيمن بشـكل متزايد حول قضـية (**إلى أين؟**) إننا لا نواجه فقط اندلاع فوضـى عامة بين المصـلحين ولكن كل واحد منهم ســيضــطر إلى الاعتراف لنفســه بأن ليس لديه أي مفهوم صحيح حول ما سـوف يكون ". ثم يضـيف بأن مسـألة هذا العالم الجديد، ما ســيكون عليه هذا العالم، تعكس مطلباً طبيعياً، ولكن ما حدث هو أن كل مصـلح بين هؤلاء المصـلحون الذين قدموا أجوبة مفصـلة على هذه المســـألة كان ينتهي بمذهب أو مخطط خاص به للنظام الجديد، مما يعني أن هذه المذاهب والمخططات كانت كلها مختلفة ومتناقضـــة، وكلها غير مقنعة

---

[59] علي ليلة: **النظرية الاجتماعية المعاصـرة – دراسـة لعلاقة الإنسـان بالمجتمع (الأنسـاق الكلاسـيكية)**، مرجع سبق ذكره، ص(199).

إلا لفئة معينة من الأتباع المؤمنين[60]. إلا أن ماركس في المقابل كان يعبر عن إعجابه بإسهامات معينة قام بها بعض المصلحين أو المنظرين لهذا العالم أو المجتمع الجديد، مع رفضه القاطع لأي إسهام أو نظرية تجيب بشكل نهائي عن السؤال الأساسي المطروح وهو " **ما سيكون عليه المجتمع الجديد** "، لهذا نراه يقترح تجاوز جميع المذاهب الفكرية الموجودة، وسلوك طريق جديد يحاول أن يكشف عن طبيعة المجتمع الجديد في نقد المجتمع القديم، بدلاً من محاولة التنبؤ بطبيعة المجتمع القادم.

من هذا المنطلق يرى ماركس أن **حركة التاريخ في مجراها التاريخي هي التي تخلق الأوضاع الضرورية لتحرير المجتمع والحياة الاجتماعية من أشكال (الاستثمار، والتسلط، والقمع) التاريخية**. وما تنطوي عليه هذه الغائية التاريخية من مضامين، " **بمعنى أنها تضفي على التاريخ معنى أو غرضاً** "[61]، وما تعبر عنه من قوانين، أو ما يترتب عليها من نتائج، فتطور المجتمع الرأسمالي يخلق في جدليته الخاصة تناقضات - كما ذكرنا سابقاً - تؤدي إلى طريق مسدود يترتب عليها عاجلاً أم آجلاً نهاية هذا المجتمع. وهذا يدل على أن ماركس كان يسعى باستمرار إلى التركيز على الاتجاهات والقوانين التي تحرك **الو اقع الاجتماعي - التاريخي القائم نحو المستقبل**، التركيز عليها وليس على هذا

(60) Hal Draper*: **Karl Marx's Theory of Revolution***, Monthly Review Press, vol: I, State and Bureaucracy, 1977, p.(100-101).

(61) أندرو هيود: **مدخل إلى الإيديولوجيات السياسية**، ترجمة: محمد صفار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، سلسلة العلوم الاجتماعية للباحثين، العدد: 1830، ط1، 2012، ص(149).

المستقبل أو أبنية المجتمع الجديد، إلا أنه بالمقابل كان يحمل دون أي شك صورة عامة عن هذا المجتمع الذي يعمل من أجله ويتوقع قيامه، **لكن ليس لديه أي تصميم دقيق له. لأنه ركز جهوده على تحليل حركة صيرورة المجتمع الرأسمالي والنتائج والآثار التي تترتب عليها، مما دفع به إلى عدم إعطاء تحديد مفصل لهذا المجتمع الشيوعي الجديد، لكن هذا لا يعني إهمال ماركس لفكرة المجتمع الجديد أو حتى تحويلها لفكرة ثانوية في نظريته المادية التاريخية**. فدراسة نظرية ماركس تدل على أن هذه الفكرة هي فكرة محورية في نظريته ولكنها تقتصر على إبراز الملامح الأساسية التي تميز هذا المجتمع وتبرز هويته الجديدة، أي كفكرة تتجنب تماماً ترجمة ذاتها إلى صورة دقيقة مفصلة[62].

بناءً عليه نجد **أن غاية التاريخ عند ماركس تتمثل بشكل واضح لا ريب فيه في الشيوعية اللا طبقية، " الشيوعية المقامة لدواعي الحرية لا لدواعي الأمن** "[63]. إلا أن هذه الغاية برأيه لن تتحقق إلا فور تطور التاريخ عبر سلسلة من المراحل أو الحقب، حيث يتسم كل منها ببنية اقتصادية ونظام طبقي خاص بها[64]. بالاستناد إلى الإنتاج المادي الذي هو يحدد جوانب الحياة الاجتماعية

---

[62] نديم بيطار: **التاريخ كدورات إيديولوجية- فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة**، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، 2000، ص(224).

[63] Eugene Kamenka: ***The Ethical Foundations of Marxism***, op.cit, p.(vii).

[64] أندرو هيود: **مدخل إلى الإيديولوجيات السياسية**، مرجع سبق ذكره، ص(150).

وقد قســم ماركس التاريخ إلى خمس مراحل تعكس كل منها الدور الذي لعبه العامل الاقتصادي فيها، وهي كالآتي:[65]

- **الشــيوعية البدائية أو المجتمع القبلي**: ويبدأ تاريخه بظهور الإنســان الذي تفرقه عن الحيوان قدرته على صــنع واســتخدام أدوات العمل، حيث عاش الناس في جماعات وعشــائر ترتكز على روابط الدم في مأوى مشــترك، ولم يكن هناك شيء يمكن امتلاكه ومن ثم فإن الملكية الخاصة والطبقات والاستغلال لم يكن لها وجود. " **إلا أن الندرة المادية هي التي شــكلت المصــدر الرئيســي للصراع في تلك الحقبة** "[66].

- **العبودية**: في تلك المرحلة تطورت قوى الإنتاج، وحفر الناس الترع، ونشــأت الحرف... ومع النمو المطرد في الإنتاج والعمل بدأت العشــائر تتجزأ إلى أســر، ونشــأت الملكية الخاصــة، ومع زيادة الإنتاج عن الاســتهلاك أصــبح في الإمكان الاحتفاظ بالفائض، وبالتالي ظهرت بوادر الاســتغلال عن طريق التجارة والاحتكار، ووجدت علاقات سيطرة وخضوع، **ترتب عليها انقسام المجتمع إلى طبقتين الأسياد والعبيد.**

- **الإقطاعية**: بمرور الزمن أصبح التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج في المجتمع العبودي – حاداً للغاية، فتوالت الاضــطرابات بين العبيد وأســيادهم

---

[65] محمد سـيد أحمد المسـير: **المجتمع المثالي في الفكر الفلسـفي وموقف الإسـلام منه**، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1989، ص(366-367).

[66] أندرو هيود: **مدخل إلى الإيديولوجيات السياسية**، مرجع سبق ذكره، ص(150).

وفي الوقت نفسه، استمر التقدم المطرد فظهرت طواحين الهواء والماء وصناعة الورق والبارود، وتقدمت الحرف، وحققت الزراعة تطوراً كبيراً بفضل الفصائل الجديدة من الحبوب والفاكهة، وانتشـــار الأســـمدة واتســـاع تربية الحيوان، وارتبط العبيد بالأرض إلا أنهم حققوا لأنفســـهم بعض التقدم، " أدت هذه التطورات إلى ظهور المجتمع الإقطاعي، **والنظام الأبوي الذي يكون فيه الحراك محكوم بسيطرة الإقطاعيين (النبلاء)، وتحكمهم في الفلاحين** "[67]. بذلك ينحصـــر العداء الطبقي بين ملاك الأراضـــي والفلاحين (الأقنان). وهنا يجب أن نشـــير أن الهيكل العام للمجتمع الإقطاعي لا يختلف عن مثيله في المجتمع العبودي (فيما عدا تطور أدوات الإنتاج)، فالفارق الوحيد هو قيام جهاز الدولة والجيش ورجال الدين بالدفاع عن مصـــالح الإقطاعيين والحفاظ على المكية الخاصة.

- **الرأســـمالية**: فمع تطور قوى الإنتاج أصـــبحت علاقات الإنتاج في البناء الإقطاعي غير فعالة مما أدى إلى انهياره في مواجهة التحضـــر، ونمو برجوازية المدن وتزايد الحاجة للاقتصـــاد الصـــناعي، والتأثير العام للســـفر إلى مختلف مناطق العالم وبداية الاســـتعمار[68]. ولقد كانت النتيجة لهذا التطورات هي ظهور الرأســمالية الصــناعية، التي ســعت إلى إحلال المصــانع الضــخمة محل الورش الحرفيــة، وتحرر العمــال من الأرض ولكنهم لم يتحرروا من ســـيطرة

[67] جراهام كينلوش: **نظرية علم الاجتماع – نماذجها الرئيســـية وتطورها**، ترجمة: فادية عمر الجولاني، المكتبة المصرية، الإسكندرية، 2002، ص(138).

[68] المرجع السابق نفسه، ص(139).

الرأسمالي، لأنهم لا يملكون وسائل الإنتاج، فاضطروا إلى بيع قوة عملهم مقابل أجر زهيد، فنمت الرأسمالية وتضخمت وتحولت إلى استعمار والاحتكارات العالمية، ومن هنا تعمقت وظهرت إيديولوجية الطبقة العاملة (البروليتاريا) جنباً إلى جنب مع أفكار البرجوازية المستغلة وهذا المجتمع يغلب عليه **الصراع بين البرجوازية والبروليتاريا.**

- **الاشتراكية – الشيوعية:** وفي هذه المرحلة تبدأ الرأسمالية عملية الانحلال الذاتي بسبب تناقضاتها الداخلية، متجهة بالمجتمع نحو النهاية المحتومة، بإحلال المرحلة الاشتراكية محل المرحلة الرأسمالية لتصبح أموال الإنتاج من مصانع وأراضي ومواد أولية ووسائل نقل وما إلى غير ذلك من متطلبات الإنتاج مملوكة ملكية جماعية. **فالاشتراكية بنظر ماركس تمثل مرحلة انتقالية لازمة في التطور الاقتصادي ينتقل المجتمع عبرها من الرأسمالية إلى الشيوعية**[69]. **ويتم بلوغ الاشتراكية حسب ماركس بقوة الثورة والثورة حتمية مع التطور الصناعي الحاصل، وما سينشأ عنه من ظواهر مادية، وبالتالي اجتماعية وسياسية، وبالطبع ستقود هذه الثورة الطبقة البروليتارية باعتبارها قوى التحول الاجتماعي نحو الاشتراكية**، لتفرض دكتاتوريتها من أجل تحقيق مهام الفترة الانتقالية، عبر تطوير نفسها إلى طبقة حاكمة لتهدم كل علاقات الإنتاج القديمة، مما يؤدي إلى الانتقال بالنظام الاقتصادي والاجتماعي " **دعه يعمل دعه يمر** " إلى نظام الرقابة الحكومية، ثم إلى نظام الخدمات الاجتماعية، ثم

[69] صلاح الدين قنديل: **العدالة الاجتماعية**، مطابع الأهرام، القاهرة، ط1، 1999، ص(71-72).

إلى نظام ملكية الدولة بعد زوال الملكية الفردية أو الخاصة، بهذا ينشأ النظام الاشتراكي[70]. وهنا يجب أن نشير أن هذه المرحلة تقوم على مبدأ " **من كل حسب قدرته، ولكل حسب عمله** "، وذلك بسبب الاستغلال الرأسمالي الذي يبذر ثروات العمل الإنساني، والنتيجة الأولى لإزالة استغلال الإنسان لأخيه الإنسان هو أن العامل يستطيع في تلك المرحلة أن ينال حسب عمله الذي يؤديه دون أن يسلب جزءً من الثروة التي أنتجها، ويرجع سبب هذه الإجراءات التي تتخذها السلطة الجديدة، لأنها تسعى إلى زيادة الإنتاج. غير أن حاجات الفرد اللامحدودة ليست هي التي تمدنا، في هذه المرحلة، بمبدأ التوزيع. وذلك لأن كل زيادة في الإنتاج، إذا أريد لها أن تعيش وتستمر، يجب أن تبدأ بزيادة إنتاج وسائل الإنتاج، إذ يجب، قبل سد حاجات الاستهلاك الفردي أن تسد حاجات المجتمع المادية إلى وسائل الإنتاج. فالمجتمع الرأسمالي يترك للاشتراكية وضعاً سيئاً جداً لا يتفق فيه إنتاج وسائل الإنتاج مع وسائل الاستهلاك. وهكذا يتفق قول الاشتراكية إذن " **من كل حسب قدرته، ولكل حسب عمله** " مع الواقع، وهو أنه في المرحلة الدنيا للمجتمع الشيوعي يجب أن يتم إيجاد مقياس للاستهلاك. وهذا المقياس في واقع الأمر نجده في العمل، وذلك لأن كمية العمل الذي يؤديه كل فرد ونوعه هما اللذان يحددان القدر الذي يجب أن يناله من الإنتاج الاجتماعي، وهذه الطريقة - حسب الماركسية - هي الطريقة الوحيدة العادلة لتقدير حقه في الاستهلاك، لذلك لم يعد هناك محظوظون ولا

---

[70] عدنان السيد حسين: **تطور الفكر السياسي**، مرجع سبق ذكره، ص(141).

مستغلون، بل يصبح العمل هو سيد المجتمع. يضاف إلى ذلك أن العمل هو الشرط الأساسي لازدهار قوى الإنتاج، أي ظهور الشيوعية فيما بعد. بذلك يعتبر المبدأ الذي تقوم عليه الاشتراكية خطوة كبرى إلى الأمام بالنسبة إلى المرحلة السابقة (الرأسمالية) التي لا ينال فيها العامل قط حسب عمله[71]. وهكذا " لا يعدو التاريخ الإنساني أن يكون صراعاً ممتداً بين المضطهِدين والمضطهَدين، أو بين المستغِلين المستغَلين. ويرى ماركس **الشيوعية أو المجتمع اللا طبقي الذي يقوم على الملكية المشتركة للثروة الإنتاجية**. ومع إرساء دعائم الشيوعية سينتهي ما يطلق عليه ماركس (**ما قبل تاريخ النوع البشري**) "[72].

لكننا قبل الحديث عن **طبيعة المجتمع الشيوعي عند ماركس أو ما يسمى بنهاية التاريخ**. نجد أن ماركس في سياق تصوره لطبيعة المجتمع الجديد قد أضاف عناصر أساسية إلى الفكر الاجتماعي بشكلٍ عام، التي ستميز نظريته بشكل خاص عن النظريات الاجتماعية الأخرى، حتى ما كان منها أكثر عمقاً وتقدمية، وهي كالآتي:

1- تدليله بأن وجود الطبقات ترتبط ببعض المراحل التاريخية في تطور الإنتاج.

2- بأن الصراع الطبقي يقود بالضرورة إلى دكتاتورية البروليتاريا.

3- أن هذه الدكتاتورية هي دكتاتورية ذات طبيعة انتقالية فقط، تقوم بدور معين في وهو إلغاء الطبقات والبنية الطبقة كلها والانتقال إلى المجتمع اللا

---

(71) جورج بوليتزر وآخرون: **أصول الفلسفة الماركسية**، الجزء:2، مرجع سبق ذكره، ص(109).

(72) أندرو هيود: **مدخل إلى الإيديولوجيات السياسية**، مرجع سبق ذكره، ص(150).

طبقي[73]. هذه الإضـــافات الثلاث تدل بوضـــوح على أنها تدور كلها حول فكرة المجتمع الجديد، وأن التاريخ ذاته يكشـــف عن غائية تتمثل في هذا المجتمع، فالبنية الطبقية ســتزول، وهذا الزوال جيد وضــروري، ولكنه يحتاج - رغم أنه من صـــنع التاريخ الذي يقود إليه في جدلية حركته الخاصـــة - إلى دكتاتورية البروليتاريا كونها تشــكل أداة انتقاليــة إلى المجتمع اللا طبقي أي المجتمع الجديد[74]. لهذا يمكن القول إن ما يميز الماركســية الحقة هو القول بالصــراع الطبقي، ودكتاتورية البروليتاريا، ويشــير إلى ما يحدث في ســياق معين يقود إلى المجتمع الجديد، ويجد معناه في هذا الســياق. فقد حدد ماركس في " **البيان الشـيوعي** " الصـادر عام 1848، مراحل هذا السـياق الذي تمر فيه الثورة بعد انتصارها على القوى الرجعية المحافظة، ففي المرحلة الأولى، تتحول البروليتاريا إلى طبقة حاكمة تمارس دكتاتورية مرحلية، أما في المرحلة الثانية، تتســم ســيطرة طبقة العمال بأنها ســيطرة مرحلية أيضــاً لأن ثورتها تقتضــي في طبيعتها ذاتها زوال جميع أنواع الطبقات، وفي المرحلة الثالثة، المجتمع الذي تفرزه الثورة مجتمع مكون من أفراد أحرار ومتحررين، وفي المرحلة الرابعة والأخيرة، الدولة ذاتها التي تشــكل في جميع المجتمعات الطبقية أداة في يد الطبقات الحاكمة، تخسـر وظيفتها بسـبب زوال الظاهرة الطبقية، وبالتالي تصبح دون جدوى. بهذا نجد أن السـلطة السـياسـية أو الدولة تخسـر أرضيتها عندما تزول جميع أشكال

---

[73] لمزيد من المعلومات والتوضيحات انظر: كارل ماركس: **نقد برنامج غوتا**، مرجع سبق ذكره، ص(33- 34).

- فيودو روفسكي: **بصدد مؤلف ماركس حول الحرب الأهلية في فرنسا**، دار التقدم، موسكو، 1988، ص(70-71).

[74] نديم بيطار: **التاريخ كدورات إيديولوجية- فكرة المجتمع الجديد في المذاهب الســياســية والإيديولوجيات الحديثة**، مرجع سبق ذكره، ص(225).

المراتب الطبقية، وعندما يتركز الإنتاج نفسه في يد المجتمع أو اتحاد تعاوني يشمل المجتمع كله. فالمجتمع الجديد بالنسبة إلى ماركس يشكل نهاية مطاف هذه المراحل. بمعنى آخر " **إن المجتمع الشيوعي هو وحده الذي يجعل الدولة أمراً لا لزوم له، لأنه لا يبقى عندئذ أحد ينبغي قمعه بالمعنى الطبقي، بمعنى النضال المنظم ضد قسم معين من أفراد المجتمع.** إلا أن في مرحلة الانتقال من المرحلة الرأسمالية إلى المرحلة الشيوعية يظل فيها القمع أمراً ضرورياً، ولكنه يغدو قمعاً للأقلية المستثمِرة من جانب الأكثرية المستثمَرة، لأن الدولة تكف عن أن تكون بالمعنى الخاص للكلمة كما كانت في المجتمع البرجوازي "[(75)].

بذلك يشكل المجتمع الشيوعي منتهى الفكر الماركسي، لأنه حتمي بناءً على ما سبق، حيث يتدرج هذا المجتمع من الشيوعية الدنيا (الاشتراكية) إلى الشيوعية العليا التي تعني زوال الدولة بالمعنى الحقيقي، وغياب مفهوم الطبقة في المجتمع ليتحقق المجتمع الشيوعي الخالي من أي نوع من أنواع الصراع. كما يتصف **المجتمع الشيوعي بأنه مجتمع ذاخر ومليء بالفوائد والمصالح، حيث سيفسح للجميع حرية العيش والعمل بمرونة لينتجوا أشكالاً ابتكارية لأجل مصلحتهم بدلاً من مصلحة الآخرين.** كما سيصبح للأفراد أيضاً في ظل هذا المجتمع حق تقرير مصيرهم والتحكم به وصنع التاريخ الخاص بهم مع ملاحظة أن المساواة تخلق التحرر. بالإضافة إلى حق الفرد بالقيام بشيء ما اليوم والقيام بعمل آخر في الغد أو على سبيل المثال القيام بالصيد في الصباح وصيد

---

(75) لينين: **الدولة والثورة – تعاليم الماركسية حول الدولة، ومهمات البروليتاريا في الثورة**، مرجع سبق ذكره، ص(114-115).

الأسـماك في المسـاء وتربية الأبقار في نهاية اليوم والقيام بالنقد في الليل أو بعد تناول العشاء تماماً كما هو الحال في المقولة " ما دام عندي عقلاً " ***Just as a Mind*** أصبح صياداً وقناصاً واعياً وناقداً[76].

ولكن لماذا ينتهي التاريخ لدى ماركس عند المرحلة الشـيوعية؟ لأنه يؤمن بأن الشيوعية وحدها، التي يمكن أن تعطي للطبقات البروليتارية والفقيرة كافة حقوقها. فلم تعد الإصلاحات السـياسـية والاجتماعية كافية لحل الأزمات الاقتصادية والصراع بين الطبقات الغنية (الارستقراطية) والطبقات المعدومة، فعملية تركز الثروة في أيدي الأغنياء ستؤدي إلى الثورة الاجتماعية "[77].

وهكذا يتحرر الإنسـان في المجتمع الشـيوعي من الدولة والطبقة والدين والاقتصـاد والأسـرة... لتسـيطر عليه قواعد عامة هي أقرب إلى القواعد الأخلاقية، ليصـبح جميع الأفراد فيه أحراراً متسـاوين، كما ويترافق مع مجمل هذه التحولات التي أشارتَ إليها الماركسية زوال كل الفروقات بين الأمم أي زوال القوميات، بحيث يتكوّن مجتمع كوني واحد يتصـف بأنه مجتمع غير طبقي، غير مجزأ قومياً[78].

وفي النهاية يؤكد لنا ماركس أن **قيام المجتمع الشيوعي يعني بكل تأكيد تحرير الإنسـان** من **حالة الاغتراب** التي كانت باسـتمرار تورثه البؤس وتخنق إمكاناته

---

(76) فيليب جونز: **النظريات الاجتماعية والممارسة البحثية**، مرجع سبق ذكره، ص(113).

(77) أحمد الصـادق: **الديمقراطية الليبرالية ونهاية التاريخ – بحث في فلسـفة الحضـارة الغربية**، دار الثقافة للنشـر والتوزيع، القاهرة، 2002، ص(52-54).

(78) عدنان السيد حسين: **تطور الفكر السياسي**، مرجع سبق ذكره، ص(142-143).

وســـعادته. **فالمجتمع الجديد برأيه لا يمكن أن يكون ممكناً في الواقع مع استمرار حالة الاغتراب**، لأن هذه الحالة تتناقض تماماً مع ما يعنيه وجوده من انسجام متكامل الجوانب، انسجام الإنسان مع ذاته ومع المجتمع الذي يعيش فيه[79]. وهنا يجب أن نشـير أن الشـيوعية التي تحدث عنها ماركس ليست البدائية أو المشاعية التي عُرفت في مرحلة ما قبل التاريخ، بل إن الشيوعية الماركسية هي تحرر الإنسان تحرراً كاملاً بحيث يتملك ذاتيته الإنسانية بدون أية عوائق. لأن الشيوعية حسب ماركس هي الحل الوحيد للتناقض والصراع بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان، وبين الذات والوجود[80]. بمعنى آخر يمثل المجتمع الشيوعي " **الانتقال من حكم الضرورة إلى حكم الحرية** ". لكن بالمقابل علينا أن نتساءل كيف سيتم حل التناقضات داخل المجتمع الشيوعي الماركسي (ديالكتيك قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج)؟ " لأنه كما نعلم أن قانون الترابط الضروري بين علاقات الإنتاج هو قانون شامل يصح في جميع طرق الإنتاج بدون استثناء "[81].

ترى الماركسية في هذا الجانب أن المجتمع الشيوعي تنبثق فيه تناقضات أيضاً بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، فنمط الإنتاج كما نعلم لا يتوقف عن النمو والتطور وسبب كل حركة في الماركسية، هو التناقض، غير أن طابع التناقض

---

(79) نديم بيطار: **التاريخ كدورات إيديولوجية- فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة**، مرجع سبق ذكره، ص(233- 234).

(80) عبد الوهاب الكيالي: **موسوعة السياسة**، الجزء:3، مرجع سبق ذكره، ص(539).

(81) جورج بوليتزر وآخرون: **أصول الفلسفة الماركسية**، الجزء:2، مرجع سبق ذكره، ص(116).

بين جانبي الإنتاج وأشكال تطورها، وأساليب حلها في ظل الاشتراكية والشيوعية يختلف اختلافاً مبدئياً عنها في ظل المراحل السابقة (التشكيلات الاقتصادية- الاجتماعية)، إذ أن قانون الملائمة في المجتمع الشيوعي يتميز بخاصية رئيسية تتلخص في أنه في ظل الاشتراكية الشيوعية تتوفر للمجتمع إمكانية اتخاذ الإجراءات في الوقت المناسب لجعل علاقات الإنتاج تتلاءم مع قوى الإنتاج المتنامية، أي إمكانية حل التناقضات الناشئة بين جانبي الإنتاج **حلاً واعياً**[82]، دون أن تعمل الطبقات الرجعية على الوقوف في وجهها خدمةً لمصالحها، فليس هنا تعارض بين الطبقات، لأنه لا يوجد مكان للمفهوم الطبقي في المجتمع الشيوعي. بمعنى آخر أن المجتمع الشيوعي لا يضم في داخله، طبقات في طريقها إلى الزوال يمكن أن تقف في وجه ذلك[83].

تأسيساً على ما تقدم نجد أن **فكرة المجتمع الجديد تشكل فكرة محورية في الفكر الماركسي، هذه الفكرة هي التي كانت تحوّل المادية التاريخية التي انطلقت منها ماركس إلى منطلق تاريخي يحفز الحركات والثورات الشيوعية، التي تعمل على ترجمته إلى و اقع ملموس** [84]. أما عن طبيعة المجتمع الجديد عند ماركس، فإنه يتسم بعدة مقومات أساسية أهمها " الملكية العامة لوسائل الإنتاج من خلال القضاء على الملكية الخاصة بامتلاك الدولة للصناعة،

---

(82) خضر زكريا: **نظريات سوسيولوجية**، مرجع سبق ذكره، ص(88- 89).

(83) جورج بوليتزر وآخرون: **أصول الفلسفة الماركسية**، الجزء:2، مرجع سبق ذكره، ص(118).

(84) نديم بيطار: **التاريخ كدورات إيديولوجية- فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة**، مرجع سبق ذكره، ص(226).

فوسائل الإنتاج تخص المجتمع كله "[85]. لأن " **المجتمع الشيوعي مجتمع غير طبقي مجتمع يختفي فيه صراع التيارات وطرق المعيشة** "[86]، حيث " لن تكون مصالح الأفراد متعارضة بل متحدة، بسبب زوال المزاحمة، ولن يدور الكلام حول التفاوت الطبقي مثلما هو عليه في المجتمع البرجوازي الأغنياء والفقراء، لأنه عند إنتاج وتوزيع الخيرات الحياتية الضرورية سيزول الاستملاك الشخصي "[87]. كما ويقوم المجتمع الجديد عند ماركس على إلغاء مبدأ تقسيم العمل الذي يؤدي إلى إزالة التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي، حيث لا يبقى العمل مجرد وسيلة للعيش، بل يغدو الحاجة الأولى في الحياة[88]. بذلك يصبح من حق الفرد بمجرد القضاء على هذا المبدأ حرية مزاولة النشاط الذي يروق له وعلى المجتمع أن يمكنه من ذلك[89] " بهذا لن يكون هناك مثقفون كمجموعة مستقلة فكل مواطن سيشترك في العمل الذهني والعضلي، ليتمتع الجميع بظروف متساوية، ويتحلّون جميعاً بصفات العمل والنظام والإخلاص لمصالح المجتمع "[90]. فحين تتنامى القوة المنتجة مع تطور الأفراد من جميع النواحي، وحين تتدفق جميع ينابيع الثورة الجماعية بفيض وغزارة، حينذاك

---

[85] لينين: **الدولة والثورة – تعاليم الماركسية حول الدولة، ومهمات البروليتاريا في الثورة**، مرجع سبق ذكره، ص(117).

[86] Eugene Kamenka: ***The Ethical Foundations of Marxism***, op.cit, p.(viii).

[87] ماركس انجلس لينين: **حول المجتمع الشيوعي**، دار التقدم، موسكو، 1989، ص(7).

[88] المرجع السابق نفسه، ص(122).

[89] مصطفى كامل سعيد وآخرون: **محاضرات في الاشتراكية**، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، 1970، ص(225).

[90] محمد سيد أحمد المسير: **المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه**، مرجع سبق ذكره، ص(370).

فقط، يصبح بالإمكان تجاوز الأفق الضيق للحق البرجوازي تجاوزاً تاماً، ويصبح بإمكان المجتمع أن يسجل على رايته " **من كل حسب كفاءاته، ولكل حسب حاجاته** "[91]، مما يؤدي إلى إلغاء القلة الاقتصادية. وهكذا فإن المجتمع الشيوعي يوفر لكل أفراد المجتمع الظروف الاقتصادية، التي تلبي ما يتطلع إليه الإنسان[92]. فالعمل الحي في المجتمع الرأسمالي السابق ليس إلا وسيلة لإنماء العمل المتراكم. أما في المجتمع الشيوعي فليس العمل المتراكم إلا وسيلة لتفريج حياة الشغيلة وإغنائها وترفيهها[93].

وفي النهاية يمكننا القول إن هذه السمات العامة قد لا تعلن مباشرةً عن أن الهدف الأساسي الذي تتجه نحو تجسيده هو الانسجام العام المترابط الجوانب، المتناسق الأبعاد. ولكن كل واحدة منها تضيف إلى هذا الهدف وتعززه من زاوية خاصة. كما أن هذا المجتمع سيكشف لنا أن حكومة الأشخاص لابد لها أن تعطي مكانها لإدارة الأشياء، التي ستصبح حقيقة ممكنة في مجتمع المستقبل (**المجتمع الشيوعي**). فماركس في واقع الأمر كان مقتنعاً بأن تطور قوى الإنتاج الذي وصف طبيعته وجدليته سيدفع دون أدنى شك إلى تحقيق مبدأ حلول إدارة الأشياء محل الحكم السياسي للناس، وهذا يعني أن المجتمع الشيوعي الجديد ينبئ بنهاية سلطة العبودية وظهور سلطة الحرية، ونهاية

---

[91] لينين: **الدولة والثورة – تعاليم الماركسية حول الدولة، ومهمات البروليتاريا في الثورة**، مرجع سبق ذكره، ص(121).

[92] محمد سيد أحمد المسير: **المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه**، مرجع سبق ذكره، ص(370).

[93] هرمان دونكر: **البيان الشيوعي – النص الكامل مع دراسة وتحليل**، مرجع سبق ذكره، ص(84).

استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وظهور اتحاد تعاوني بين أفراد المجتمع الأحرار"[94]. وبكلمة مختصرة يعتبر جوهر المجتمع الشيوعي الجديد كحل إيجابي – بالنسبة لماركس – هو تجاوز للملكية الخاصة ولنهاية الإيديولوجية، وتحقيق الفلسفة، وأنسنة الطبيعة، ووحدة النظرية والممارسة، ونهاية المجتمع الطبقي، والقضاء على الاغتراب الذاتي الإنساني، واضمحلال دور الدولة، وإلغاء التخصص في العمل، والندرة، كما هو أيضاً الحل النهائي للعداء بين الإنسان والطبيعة وبين الفرد والجماعة، لذلك كان المجتمع الشيوعي يعني بالنسبة لماركس **التملك الحقيقي للماهية الإنسانية للإنسان ولأجل الإنسان**، فالشيوعية هي لغز التاريخ محلولاً. وهي تعرف عن نفسها على أنها الحل[95]. " عبر تجسيدها لمستقبل الإنسان المجرد من الحزن والآلام والاستغلال بإقامة **حلم المدينة الفاضلة**، التي تعبّر عن الإيمان بالآخرة المثالية "[96].

---

[94] نديم بيطار: **التاريخ كدورات إيديولوجية- فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة**، مرجع سبق ذكره، ص(228).

[95] Eugene Kamenka: ***The Ethical Foundations of Marxism***, op.cit, p.(85).

[96] Betty A.Sichel: ***Karl Marx and The Rights of Man,*** Philosophy and Phenomenological Research, Vol: 32, No: 3, Mar - 1972, p. (385).

- المراجع المعتمدة:

1. أحمد الصـــادق: **الديمقراطية الليبرالية ونهاية التاريخ – بحث في فلســـفة الحضـــارة الغربية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002.
2. أحمد ســـليمان أبو زيد: **نظرية علن الاجتماع – رؤية نقدية راديكالية**، دار النيل للنشـــر والتوزيع، الإسكندرية، 1994.
3. أحمد مجدي حجازي: **علم اجتماع الأزمة (تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة)**، دار قباء للطاعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
4. أندرو هيود: **مدخل إلى الإيديولوجيات السـياسـية**، ترجمة: محمد صـفار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، سلسلة العلوم الاجتماعية للباحثين، العدد: 1830، ط1، 2012.
5. اندريه توزيل وآخرون: **ماركس ونقده للســـياســـة**، ترجمة: جوزيف عبد الله، دار التنوير، بيروت، 2008.
6. بندريش زلني: **منطق ماركس**، ترجمة: ثامر الصـفار، مركز الأبحاث والدراسـات الاشـتراكية في العالم العربي، دمشق، 1990.
7. ثروت بدوي: **النظم السياسية**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1975.
8. جان إيلينشـــتاين: **ظاهرة ســـتالين**، ترجمة: مجيد الراضـــي، دار المدى للثقافة والنشـــر، دمشق، دراسات:16، ط1، 1996.
9. جراهام كينلوش: **نظرية علم الاجتماع – نماذجها الرئيسية وتطورها**، ترجمة: فادية عمر الجولاني، المكتبة المصرية، الإسكندرية، 2002.
10. جورج بوليتزر وآخرون: **أصـــول الفلســـفة الماركســـية**، الجزء:2، ترجمة: شـــعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت،الجزء:2، بدون تاريخ .
11. جورج بوليتزير: **المادية والمثالية**، ترجمة: إسماعيل المهدي، نشر الملتقى، تطوان (المغرب)، ط2، 2006.

12. حورية توفيق مجاهد: **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده**، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1986.
13. خالد محمد خالد: **أزمة الحرية في عالمنا**، دار المقطم للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.
14. خضر زكريا: **نظريات سوسيولوجية**، دار الأهالي، دمشق، ط1، 1998.
15. سعد البازعي: **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2007.
16. السيد يس: الفكرة الماركسية الثورية، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد:3، العدد:1، أبريل – مايو- يونيه، 1972.
17. صلاح الدين قنديل: **العدالة الاجتماعية**، مطابع الأهرام، القاهرة، ط1، 1999.
18. عبد الباسط عبد المعطي: **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 44، أغسطس (آب)، 1981.
19. عبد الوهاب كيالي: **موسوعة السياسة، الجزء:5**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الجزء:5، ط2، 1990.
20. عدنان السيد حسين: **تطور الفكر السياسي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 2012.
21. علي عبد الرازق جلبي: **الاتجاهات الأساسية في نظرية علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2011.
22. علي ليلة: **النظرية الاجتماعية المعاصرة – دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع (الأنساق الكلاسيكية)**، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1991.
23. فيليب جونز: **النظريات الاجتماعية والممارسة البحثية**، ترجمة: محمد ياسر الخواجة، مصر العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2010.
24. فيودو روفسكي: **بصدد مؤلف ماركس حول الحرب الأهلية في فرنسا**، دار التقدم، موسكو، 1988.
25. كارل ماركس: **نقد برنامج غوتا**، دار التقدم، موسكو، 1968.

26. لينين: **الدولة والثورة – تعاليم الماركسية حول الدولة، ومهمات البروليتاريا في الثورة**، دار التقدم، موسكو، 1970.

27. لينين: **المختارات**، دار التقدم، موسكو، المجلد:1، الجزء: 2، 1960.

28. ماركس انجلس لينين: **حول المجتمع الشيوعي**، دار التقدم، موسكو، 1989.

29. مجموعة مؤلفين: **علم الاجتماع – الاتجاهات النظرية والاستراتيجيات البحثية**، ترجمة وتقديم: عبد الله شلبي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، 2012.

30. محمد سيد أحمد المسير: **المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه**، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1989.

31. محمد عبد الكريم الحوراني: **النظرية المعاصرة في علم الاجتماع – التوازن التفاضلي صيغة توليفية بين الوظيفية والصراع**، دار مجدلاوي، عمان، ط1، 2008.

32. محمد عبد الكريم الحوراني: **تأويل الاستغلال في نظرية علم الاجتماع – العناصر التكميلية لنظرية سوسيولوجية في الاستغلال**، مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2010- 2011.

33. محمد علي أبو ريان: **النظم الاشتراكية**، دار المعارف، القاهرة، ط1، بدون تاريخ.

34. محمد فتحي القرش: **العدالة والحرية بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي- دراسة مقارنة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2012.

35. محمود عودة: **علم الاجتماع بين الرومانسية والراديكالية**، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ط1، 1976.

36. مصطفى كامل سعيد وآخرون: **محاضرات في الاشتراكية**، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، 1970.

37. مينايف: **نشوء الاشتراكية العلمية ومبادئها**، دار التقدم، موسكو، بدون تاريخ.

38. نديم بيطار: التاريخ كدورات إيديولوجية- فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، 2000.

39. هارولد لاسكي: الشيوعية، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مجموعة اخترنا لك (111)، بدون تاريخ.
40. هرمان دونكر: البيان الشيوعي – النص الكامل مع دراسة وتحليل، ترجمة: عصام أمين، الفارابي، بيروت، ط1، 2008.
41. ياس خضير البياتي: النظرية الاجتماعية – جذورها التاريخية وروادها، المكتب المصري للمطبوعات، القاهرة، 2011.
42. ياس خضير البياتي: النظرية الاجتماعية – جذورها التاريخية وروادها، المكتب المصري للمطبوعات، القاهرة، 2011.
43. http://www.**britannica**.com/EBchecked/topic/367265/Karl-Marx
44. - Hannah Arendt: **On Revolution, Chapter II titled The Social Question**, Penguin Books, London. 1999.
45. Alex Callinicos: **The Revolutionary Ideas of KARL Marx**, Bookmarks Publications Ltd, London and Sydney, Third reprint, 2004.
46. Erich Fromm: **Marx's Concept of Man- Milestones of Thought**, Translation by: T. B. Bottomore, Frederick Ungar Publishing CO. New York, 1961, p.(v).
47. Karl Marx: **The poverty of Philosophy**, Foreign Languages publishing House, Moscow, Undated.
48. - Tuker Robert C: **The Marxian Revolution Idea**, George Allen and Unwin Ltd, London, 1969.
49. Sigmund Krancberg**: Karl Marx and Democracy, Studies in Soviet Thought**, Vol: 24, No: 1, Jul-1982.
50. Betty A.Sichel: **Karl Marx and The Rights of Man**, Philosophy and Phenomenological Research, Vol: 32, No: 3, Mar – 1972.
51. Hal Draper: **Karl Marx's Theory of Revolution**, Monthly Review Press, vol: **I**, State and Bureaucracy, 1977.

الفصل الثالث

مراجعة ماركيوز للآراء الفلسفية والاقتصادية لكارل ماركس الشاب

(محاولة للكشف عن الأبعاد الإنسانية)

أبدى الفيلسوف وعالم الاجتماع النقدي **هربرت ماركيوز** (1898-1979) اهتماماً كبيراً بكتابات كارل ماركس خاصةً بتلك التي صدرت بين عامي 1844-1846، تحت عنوان " **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية** "[(1)]*. تعتبر تلك المخطوطات عبارة عن مسودة أول **بحث اقتصادي** يقوم به **كارل ماركس**. وموضوعه هو **نقد الاقتصاد السياسي البورجوازي والنظام الاقتصادي البرجوازي**. ويشتمل العنوان الذي وضعه معهد الماركسية اللينينية "**مخطوطات عام 1844 الاقتصادية والفلسفية**" على ثلاث مخطوطات. **المخطوط الأول** منها – وهو أولها أيضاً من الناحية الزمنية – ذو طابع تحضيري. تتبادل فيه ملحوظات ماركس واستخلاصاته مع فقرات مأخوذة عن الاقتصاديين البورجوازيين والبورجوازيين الصغار. أما **المخطوط الثاني** يتناول موضوعات في الملكية الخاصة والعمل والملكية الخاصة والشيوعية وقوة

(1) Herbert Marcuse: ***Reason and Revolution***, - Hegel and the Rise of Social Theory, London, Ruotledge and kegan Paul LTD, 2 Edition,1955, p.(273).

* **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية 1844**، ويشار إليها أيضاً باسم **(مخطوطات باريس)**: هي سلسلة من الملاحظات التي كتبها كارل ماركس بين نهاية مايو وأغسطس 1844 وهي من " **كتابات ماركس المبكرة** ". كتبت هذه الملاحظات للاستخدام الذاتي وليس بهدف نشرها. بعض أجزائها لم تحفظ بشكل كامل. اكتشفها ديفيد ريازانوف وسيغفريد لاندشوت في أرشيف الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني في نهاية عشرينات القرن العشرين ونشرت لأول مرة عام 1932 ضمن مجموعة " **كتابات ماركس المبكرة** ".

النقود في المجتمع البورجوازي. كما خصـــص جانب كبير من **المخطوط الثالث** لتحليل نقدي للجدل الهيجلي وفلسفة هيجل ككل[2].

تركز **المخطوطات الثلاثة على "اغتراب العمل" أو "انســلاب العامل"** في المجتمع الرأسـمالي. تحدث فيها ماركس عن "اغتراب" العامل أو "انسـلابه". وهو يضفي مضموناً اقتصادياً وطبقياً وتاريخياً جديداً تماماً على مفهوم "**الاغتراب**". ويعني ماركس "**بالاغتراب**" أو "**الانســلاب**" العمل الذي يقوم به العامل مجبراً للرأسـمالي، وتملك الرأسـمالي لناتج عمل العامل، وانفصـال العامل عن وسـائل الإنتاج التي تواجهه – وهي في حيازة الرأســمالي- كقوة غريبة مســتعبدة. وهنا يقترب ماركس من عرض السمات المميزة للاستغلال الرأسمالي[3].

برر ماركيوز اهتمامه بهذه الكتابات من خلال ســعيه **للكشـــف عن الأبعاد الإنســانية التي تتجلى بها، فانصــب اهتمامه على مقولة الاغتراب التي كانت تشــكل محورهذه الكتابات، وهي مقولة تتضــمن بالفعل ملامح إنســانية وفلسفية واضحة.**

سـعى ماركيوز في هذا الصـدد إلى الكشـف عن الكيفية التي وظّف بها ماركس مقولتـه عن الاغتراب والتي تبين لنـا كيف ربط بين تحليلـه الاقتصـــادي، وبين بعض المقولات الفلسـفية الهيجلية، مما أكد على تأثر ماركس بظاهريات هيجل

---

[2] كارل ماركس: **مخطوطات الاقتصادية والفلسفية عام 1844**، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، الحوار المتمدن، العدد: 7211، 2022/4/5. http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=188885

[3] **كارل ماركس**: **مخطوطات الاقتصادية والفلسفية عام 1844**، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط1، 1974، ص (6).

التي يكمن فيها سر الفلسفة الهيجلية كلها[4].

أكد ماركس أن **تقسيم العمل الاجتماعي** لا يتم على أساس عمل أي حساب لمواهب الأفراد ومصلحة الكل، بل يحدث وفقاً لقوانين الإنتاج الرأسمالي للسلع فحسب. وبمقتضى هذه القوانين يبدو أن ناتج العمل، أي السلعة هو الذي يتحكم في طبيعة النشاط الإنساني وغايته. فالمواد التي ينبغي أن تخدم الحياة الإنسانية تصبح أداة للسيطرة على مضمونها وهدفها، ويصبح وعي الإنسان ضحية لعلاقات الإنتاج المادي تماماً[5].

شرح ماركس اغتراب العمل كما يتمثل أولاً في علاقة العامل بنتاج عمله، ثانياً في علاقة العامل بنشاطه الخاص. فالعامل في المجتمع الرأسمالي ينتج سلعاً. ويقتضي إنتاج هذه السلع على نطاق واسع، رؤوس أموال ضخمة تستخدم لزيادة وتيرة الإنتاج، حيث تنتج هذه السلع بواسطة أصحاب رؤوس الأموال المستقلين بهدف الربح. بهذا يصبح العامل أجير يعمل من أجل الرأسمالي حيث يستسلم له استلاماً تماماً عن طريق عقد الأجر. ومن ناحية أخرى يشكل رأس المال قدرة على التصرف في منتجات العمل، فكلما ازداد ما ينتجه العامل، ازدادت قوة رأس المال، وبالوقت نفسه تضاءلت قدرة العامل ذاته على تملك

(4) Herbert Marcuse: ***Studies in Critical Philosophy***, Beacon Press, Boston, 1972, p .(3-4).

(5) هربرت ماركيوز: **العقل والثورة، (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)**، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للعامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970، ص(267).

منتجاته. مما يؤدي إلى أن يصبح العمل ضحية قوة خلقها هو ذاته[6].

يفسر ماركس من هذا المنطلق أن اغتراب العامل في ناتجه لا يعني أنه يوجد خارجه مستقلاً عنه كشيء غريب بالنسبة له. بل إنه يصبح قوة بذاتها تواجهه، وهذا يعني أن الحياة التي منحها للموضوع تواجهه كشيء معادٍ وغريب[7]. وبذلك يشير مفهوم الاغتراب إلى أن وعي الإنسان أصبح ضحية العلاقات الإنتاجية المادية في المجتمعات الرأسمالية[8].

وتتمثل خطورة الاغتراب عند ماركس في أن العامل المغترب عن نتاج عمله، هو في الوقت نفسه مغترب عن ذاته لأن ماركس ينظر إلى العمل في شكله الصحيح على أنه وسيط، يستخدمه الإنسان في تحقيق ذاته وتنمية ملكاته الإنسانية، أما العمل المغترب فإنه يشّل كل الملكات الإنسانية، ويحول دون إشباعها، فالعامل في العمل المغترب لا يؤكد على ماهيته بل يسعى إلى نفيها، وبدلاً من أن ينمي طاقاته الجسمية والذهنية الحرة، يكبت جسمه ويدمر فكره، من هذا المنطلق نجد أن العامل لا يشعرانه مع ذاته إلا عندما يتحرر من العمل المغترب، وعلى العكس من ذلك يشعر بأنه منفصل عن ذاته وهو يعمل. بمعنى آخر أي أنه يشعر بكيانه حين لا يعمل، ولا يشعر به حين يعمل. فالعمل الذي يقوم به العامل في النظام الرأسمالي أشبه ما يكون بعمل السخرة لأنه

---

(6) المرجع السابق نفسه، ص(270).

(7) Karl Marx : ***Economic and philosophic Manuscripts of 1844***, Translated By: martin Milligan, Published By Prometheus Books,1988, p.(29).

(8) حسام الدين فياض: **تطور الاتجاهات النقدية في علم الاجتماع المعاصر – دراسة تحليلية- نقدية في النظرية السوسيولوجية المعاصرة**، دار كريتار، إسطنبول، ط1، 2020، ص(136).

ليس إشباعاً لحاجة بل هو مجرد وسيلة للإشباع رغبات خارجة عنه. وبهذا لا يشعر العامل بأنه بحريته إلا عندما يؤدي وظائفه الحيوانية، كالأكل والشرب والتناسل... أما في وظائفه الإنسانية فإنه ليس إلا حيواناً. فالحيواني يصبح هو الإنساني والعكس هو صحيح[9].

إن الإنسان عندما يغترب عن عمله، وعن ناتج عمله، وعن ذاته. **يغترب أيضاً عن رفاقه من أبناء إنسانيته**، فهناك علاقة جدلية بين اغتراب الإنسان عن ذاته واغترابه الآخرين، وفي هذا الصدد يقول ماركس "إن النتائج المباشرة لحقيقة الاغتراب أن الإنسان يغترب عن ناتج عمله، عن نشاط حياته، عن وجوده كنوع، أي اغتراب الإنسان عن الإنسان"[10].

وهكذا كان تحليل ماركس للعمل في ظل الرأسمالية متعمقاً إلى حد بعيد كما بيّن لنا ماركيوز. فهو يتجاوز نطاق التركيب المميز للعلاقات الاقتصادية، ويصل على مضمونها الإنساني الفعلي. فهو ينظر إلى العلاقات التي تقوم بين رأس المال والعمل، وبين رأس المال والسلعة، وبين العمل والسلعة، وكذلك الأمر العلاقات بين السلع، ينظر إلى هذه العلاقات على أنها علاقات إنسانية، أي علاقات في حياة الإنسان الاجتماعية[11].

يحاول ماركيوز عند دراسته لمفهوم الاغتراب عند ماركس أن يبين تحليله

---

(9) هربرت ماركيوز: **العقل والثورة**، مرجع سبق ذكره، ص(271).

(10) Karl Marx: ***Economic and philosophic Manuscripts of 1844***, op.cit, p.(32).

(11) هربرت ماركيوز: **العقل والثورة**، مرجع سبق ذكره، ص(272).

النقدي للمجتمع الطبقي، وأن تحليله للمقولات الاقتصادية لم يكن غايةً بحد ذاتها، إنما كان الغرض الأساسي من هذا التحليل هو تجاوز الضياع الإنساني الشامل الذي يقاسي منه البشر في ظل المجتمع الرأسمالي. كان هدف ماركس على حد تعبير ماركيوز من وراء دراسة مقولات علم الاقتصاد البرجوازي، هو الكشف على ما تنطوي عليه تلك المقولات من موضوعية خادعة وزائفة من حيث إنها تتناول موضوعات مثل قوانين العرض والطلب وتحديد القيمة والأسعار والدورات الاقتصادية. باعتبارها قوانين ووقائع موضوعية بصرف النظر عن تأثيرها في حياة الإنسان[12]. كما حاول ماركس في دراسته لهذه المقولات أن يجردها من حيادها المريب تجاه الواقع الرأسمالي اللا إنساني، فلقد كان يدرس الاقتصاد وهو يضع في ذهنه السؤال التالي: **هل حقق الاقتصاد الماهية الكلية للإنسان**؟[13]. كانت إجابة ماركس على هذا السؤال بالنفي لأن قضايا الاغتراب والانعتاق الإنساني وتحقيق ماهية الإنسان كلها تتجاوز مقولات الاقتصاد السياسي في صورتها البرجوازية التقليدية.

إن رغبة ماركيوز العارمة **لاستخلاص الأبعاد الإنسانية في المفهوم الماركسي للاغتراب**، جعلته يفسر مفهوم اغتراب العمل على أنه السلب الكامل للإنسانية[14]، وسلب هذا السلب أو نفي النفي، سيتمخض عن طريق إلغاء العمل المغترب. ويذهب ماركيوز إلى أن الملكية الخاصة هي أعم شكل قد اتخذه

(12) Herbert Marcuse: ***Reason and Revolution***, op.cit, p.(281).

(13) Ibid, p.(275).

(14) Ibid, p. (281).

هذا الاغتراب، فإن آلية القضاء على هذا الاغتراب سيكون عن طريق إلغاء الملكية الخاصة، إلا أن ماركيوز ينبهنا إلى أن إلغاء الملكية الخاصة عند ماركس ليس غاية بحد ذاته، وإنما هو وسيلة لهدف أسمى وهو إلغاء العمل المغترب، فليس المقصود إذن بإلغاء الملكية الخاصة ونظام التأميم هو إحلال نظام اقتصادي مكان آخر إذ لا يمكن أن يؤدي إلغاء الملكية إلى نظام إنساني جديد، إلا إذا أصبح الأفراد الأحرار - لا المجتمع- هم الذين يسيطرون على وسائل الإنتاج المؤممة[15].

قدم ماركيوز تحليلاً لمقولتي (**الاغتراب، والملكية الخاصة**) عند ماركس، فأضفى عليهما بعداً إنسانياً، كما أنه في ذات الوقت تطرق إلى مقولة ماركسية أخرى ألا وهي مقولة (**الطبقة**)، محاولاً أن يتقصى في هذا المفهوم الماركسي عن (إلغاء الطبقات) بعداً إنسانياً آخر يستهدف تحقيق حرية وماهية الإنسان في المجتمع الرأسمالي[16]. فوجود مفهوم الطبقات من حيث هي واقع فعلي أمر يناقض حرية الإنسان، ويحول فكرة الحرية إلى فكرة مجردة، ففي النظام الطبقي يكون كل فرد حراً بقدر ما تكون طبقته حرة، ونمو فرديته مقيد بحدود طبقته، أي أنه ينكشف باعتباره فرداً طبقياً، فتصبح الطبقة في النظام الرأسمالي الوحدة الاجتماعية والاقتصادية الفعلية. وهي التي تحقق وجوداً مستقلاً يعلو الأفراد، بحيث إن هؤلاء الأفراد يجدون أوضاع حياتهم

---

(15) هربرت ماركيوز: **العقل والثورة**، مرجع سبق ذكره، ص(276).

(16) حسام الدين فياض: **تطور الاتجاهات النقدية في علم الاجتماع المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص(138).

مقدرة مقدماً، ومن هنا فإن طبقتهم هي التي تحدد لهم مركزهم في الحياة الاجتماعية ومقدار ارتقائهم الشخصي، بحيث يصبحون مندرجين مندمجين تحت هذه الطبقة. ولا يستطيع الوضع الراهن للمجتمع أن يحقق نظاماً شاملاً إلا عن طريق سلبه للفرد، إذ يصبح الفرد الشخصي فرداً طبقياً[17]. وإذا كانت الشيوعية هي إلغاء للملكية والغاء للطبقات فإنها تكون من هذا الجانب تحقيقاً لحرية وماهية الإنسان الفرد فالشيوعية كما يقول ماركس "**الشيوعية باعتبارها التخطي الإيجابي للملكية الخاصة، أو لاغتراب الذات الإنسانية، وبالتالي باعتبارها التملك الحقيقي للماهية الإنسانية من جانب الإنسان وللإنسان، وبذلك يمكن اعتبار الشيوعية بمثابة عودة الإنسان الكاملة إلى ذاته ككائن اجتماعي (أي إنساني)، عودة تصبح واعية ومكتملة في إطار كل ثروة التطور السابق. وهذه الشيوعية – كطبيعة مكتملة التطور– تساوي الإنسانية، وكإنسانية مكتملة التطور تساوي الطبيعة، إنها الحل الحقيقي للنزاع بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والإنسان– الحل الحقيقي للصراع بين الوجود والماهية، بين التموضع وتأكيد الذات، بين الحرية والضرورة، بين الفرد والنوع. الشيوعية هي لغز التاريخ وقد حل، وهي تعرف نفسها باعتبارها هذا الحل"**[18]. أي أنها حسب تعبير

---

(17) هربرت ماركيوز: **العقل والثورة**، مرجع سبق ذكره، ص(282).

(18) Karl Marx: ***Economic and philosophic Manuscripts of 1844***,op.cit, p.(43).

ماركس هي الحل الصحيح لصراع الإنسان مع الطبيعة ومع الإنسان، وللنزاع بين الوجود والماهية، وبين التشيؤ والاستقلال الذاتي، والحرية والضرورة، والفرد والنوع[19].

- بالمقابل رفض ماركيوز قد " **فكرة الحتمية التاريخية كحتمية آلية** " عند ماركس. وعلى خلفية هذا الرفض يصر ماركيوز التعرف على طبيعة الجدل الماركسي في سبيل رفض تلك الحتمية.

يشكل الطابع السلبي للواقع حقيقة معطاة تشكل القوة الدافعة الأصيلة للنظرة الجدلية إلى الواقع عند كل من هيجل وماركس حسب رأي ماركيوز، على اعتبار أن هذه السلبية هي التي أدت في الواقع الاجتماعي، إلى ظهور متناقضات المجتمع الطبقي، على أنها هي القوة المحركة لمسار العملية الاجتماعية. فقد انجذبت كل واقعة وكل حالة منفردة إلى هذه العملية بحيث لم يعد من الممكن الوصول إلى دلالتها إلا عندما ينظر إليها في إطارها الكلية، لأن الحقيقة عند كل من هيجل وماركس لا تكمن إلا في الكل أو في الكلية ذات الطابع السلبي. فالعلم لا يصبح كلاً ذا طابع سلبي إلا من خلال التجريد الذي يفرض نفسه على المنهج الجدلي، ومن خلال تركيب الموضوع الذي يطبق عليه هذا المنهج وهو المجتمع الرأسمالي. فيقول ماركيوز أن التجريد عمل الرأسمالية ذاتها، وأن المنهج الماركسي إنما يكتفي بمتابعة هذه العملية[20]. لذا يرى ماركيوز أن هناك ثمة

---

[19] هربرت ماركيوز: **العقل والثورة**، مرجع سبق ذكره، ص(279).

[20] المرجع السابق نفسه، ص(302-303).

اختلاف بين المنهج الجدلي الماركسي والمنهج الجدلي الهيجلي على اعتبار أن المسار الجدلي عند هيجل هو مسار أنطولوجي يتخذ فيه التاريخ نمط المسار الميتافيزيقي. أما عند ماركس فإنه يفصل الجدل عن هذا الأساس الأنطولوجي، ويحيل سلبية الواقع إلى وضع تاريخي لا يمكن تجميده بجعله حالة ميتافيزيقية، بعبارة أخرى إن سلبية الواقع تصبح لدى ماركس وضعاً اجتماعياً مرتبط بنمط التاريخي الخاص بالمجتمع، لأن السلبية التي تكمن وراء متناقضات الجدل وتشكل مضمونه هي سلبية العلاقات الطبقية[21].

وهكذا أصبح **المنهج الجدلي الماركسي، بطبيعته ذاتها، منهجاً تاريخياً وليس أنطولوجياً**. فالطابع التاريخي للجدل الماركسي يشمل السلبية السائدة فضلاً عن نفي هذه السلبية. فالحالة الراهنة سلبية، ولا يمكن أن تصبح إيجابية إلا من خلال إطلاق الإمكانات الكامنة فيها. هذا الإطلاق أو التحرر، هو نفي النفي، ويتحقق بإقامة نظام جديد للأشياء. فالسلبية ونفيها مرحلتين مختلفتين في نفس العملية التاريخية، ويتحكم فيها السلوك التاريخي للإنسان. ويمكن اعتبار الحالة الجديدة هي حالة قديمة، ولكن هذه الحالة لا تنشأ بصورة مطردة وآلية من الحالة الأسبق عنها، بل إنها لا يمكن أن تنطلق من عقالها إلا بعمل مستقل يقوم به الناس، ويلغي الحالة السلبية القائمة بأسرها[22].

يذهب ماركيوز إلى أن السلبية التي يبدأ بها الجدل الماركسي هي السلبية

---

[21] المرجع السابق نفسه، ص(303).

[22] Herbert Marcuse: ***Reason and Revolution***, op.cit, p.(315).

المميزة للوجود الإنساني في المجتمع الطبقي. والصراعات التي تزيد من حدة هذه السلبية وتؤدي بنهاية المطاف إلى القضاء عليها هي صراعات المجتمع الطبقي، وتتضمن مقولات الجدل الماركسي ذاته على القول بأن الانتقال من مرحلة ما قبل التاريخ التي يمثلها المجتمع الطبقي، إلى تاريخ المجتمع اللا طبقي، سيؤدي إلى تغيير بنية الحركة التاريخية بأكملها. فعندما تصبح البشرية هي التي صنعت تطور وعيها[23]. لن يعود من الممكن تلخيص تاريخها من خلال أشكال تنطبق على مرحلة ما قبل التاريخ. فالمنهج الجدلي الماركسي برأي **ماركيوز** سيظل يعكس سيطرة القوى الاقتصادية العمياء على مجرى المجتمع. فالتحليل الجدلي الماركسي للواقع الاجتماعي إنما يدل من خلال تناقضاته الكامنة وسلبها على أن هذا الواقع تحكمه آليات موضوعية تمارس تأثيرها بالضرورة نفسها نفس القوانين التي تحكم الطبيعة والفيزيائية، والقوانين الجدلية هي المعرفة النامية المتطورة للقوانين الطبيعة للمجتمع، ومن ثم فهي خطوة نحو إلغاء هذه القوانين الأخيرة[24].

يصل ماركيوز إلى أن المرء يشوه الدلالة الكاملة للنظرية الماركسية لو استدل من الضرورة المحتومة التي تحكم تطور الرأسمالية، على وجود ضرورة مماثلة في موضوع التحول إلى الاشتراكية. فعندما تنفي الرأسمالية لا تعود العمليات الخاضعة لحكم القوانين الطبيعية

---

[23] حسام الدين فياض: **تطور الاتجاهات النقدية في علم الاجتماع المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص(140).

[24] Herbert Marcuse: ***Reason and Revolution***, op.cit, p.(316).

العمياء، وهذا بعينه الذي يميز الجديد عن القديم[25].

وهكذا يؤمن ماركيوز بأن الحتمية التاريخية تنطبق على مرحلة الرأسمالية، أما الاشتراكية فتلك المرحلة لا تخضع لقوانين مماثلة لقوانين الطبيعة، لأنها تخضع في رأي ماركيوز لإرادة الإنسان وقدرته الخاصة على صنع مستقبله، ويعبر ماركيوز عن حقيقة موقفه هذا من خلال تفسيره الخاص لمسألة الحتمية التاريخية حين قال "يمكن لنا أن نصّف النظرية الماركسية بأنها رؤية للعالم إلا أن عالم الماركسية هو عالم (ما قبل التاريخ) عالم المجتمع الطبقي، وبخاصة المجتمع الرأسمالي. إن النظرية الماركسية تحلل وتنتقد هذا العالم في جميع مظاهره، وفي ثقافته المادية والذهنية. ولا وجود لنظرية ماركسية يمكن أن توصف بأنها "**رؤية للعالم**" بالنسبة لمجتمعات ما بعد الرأسمالية، سواء كانت هذه المجتمعات اشتراكية أو لم تكن. ولا وجود لنظرية عن الاشتراكية لأن القوانين الجدلية المتناحرة التي تحكم تاريخ ما قبل الاشتراكية لا تنطبق على تاريخ البشر الأحرار. ولأن النظرية لا تستطيع أن تحدد بطريقة قبلية قوانين الحرية. ولأن النظرية الماركسية لا يمكن أن تتنبأ بما وراء الاتجاهات التي يمكن إثباتها في المجتمع الرأسمالي"[26].

بناءً على ما تقدم يرفض ماركيوز أن تكون هناك قوانين تحكم الفترة التالية للمجتمع الطبقي، حيث يرى أن الحرية تظهر في بداية هذه المرحلة الجديدة

---

[25] Ibid, p.(317).

[26] Herbert Marcuse: ***Soviet Marxism, -A Critical Analysis***, Colombia University press, New York, 1958, p.(142).

كعملية نفي، أما في التحديد الموجب للحرية فسيظل مجهولاً وتغيراً مفتوحاً بلا حدود[27]. فالحرية في المرحلة الاشتراكية برأي ماركيوز لا يمكن أن تخضع لحتمية تاريخية مماثلة لتلك التي تحكم الظواهر الطبيعية لأن الظروف والأحوال السائدة هي من جانب معين ذات طابع موضوعي، ومن ثم فإن الحتمية في التحليل النهائي مسألة تتقرر بواسطة البشر لأن الشروط الموضوعية التي تحدد هذه الحتميات ليست أبداً ذات اتجاه واحد هذا من جهة، ومن جهة أخرى هي لا تطرح بديلاً واحداً وإنما العديد من البدائل الممكنة، فالاختيار التاريخي يتضمن الاشتراكية أو البربرية والفاعل التاريخي لديه حرية الاختيار. وفي هذا الاختيار للممارسة التاريخية الممكنة التي تتجاوز الممارسة القائمة يكمن جوهر الحرية الإنسانية[28].

يشير ماركيوز إلى أن الرأسمالية ذاتها سعت إلى توسيع نطاق وقدرة العمليات العقلية إلى حد كبير، على أن " **القوانين الطبيعة** " التي تحد مسار الرأسمالية قد ظهرت في مقابلها اتجاهات من نوع آخر، عملت على إعاقة تأثير العمليات الضرورية، وبذلك أطالت أجل النظام الرأسمالي. ففي مجالات معينة استحدثت الرأسمالية تنظيمات سياسية وإدارية واسعة النطاق كالتخطيط الاقتصادي على سبيل المثال، ويرى ماركيوز أن التخطيط الرشيد في النظام الرأسمالي لا يقلل من صحة القوانين الأساسية التي اكتشفها ماركس في هذا النظام وهي القوانين التي تؤدي حتماً إلى فناء هذا النظام أي انهيار الرأسمالية.

---

[27] Herbert Marcuse: ***Study in Critical Philosophy***, Beacon Press, Boston, 1972, p.(214).

[28]Ibid, pp.(215-216).

ولكن العملية يمكن أن تحتاج إلى فترة طويلة من الوحشية والبربرية. ولا يمكن تلافي حدوث مثل هذه الوحشية إلا من خلال العمل الحر الذي تمارسه الثورة ذاتها. غير أن الثورة تتوقف على مجموعة من الظروف الموضوعية منها:

أ- الثورة تقضي بلوغ مستوى معين من الثقافة المادية والعقلية.

ب- طبقة عاملة منظمة واعية بذاتها على نطاق عالمي.

ت- صراعاً طبقياً حاداً.

ث- تحويل الظروف السابقة إلى ظروف ثورية من خلال نشاط واع يرمي إلى تحقيق الهدف الاشتراكي. ومع ذلك فليس هناك أدنى قدر من الضرورة الطبيعية أو الحتمية الآلية يضمن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية[29].

خلاصة القول، يفسر ماركيوز المقولة الماركسية القائلة بأن الوعي الإنساني يتحدد بطريقة حتمية من خلال وجوده الاجتماعي، على أنها تخص حياة المجتمع الطبقي. فعلاقات الإنتاج التي تقيد إمكانات الإنسان وتشوهها، تتحكم حتماً في وعيه، لأن المجتمع لا يسلك بحرية ووعي. وما دام الإنسان عاجزاً عن السيطرة على هذه العلاقات واستخدامها في إشباع حاجات الكل ورغباتهم، فإنها ستتخذ شكل كيان موضوعي مستقل. والوعي الذي تسيطر عليه هذه

---

[29] هربرت ماركيوز: **العقل والثورة**، مرجع سبق ذكره، ص(307).

العلاقات وتطغى عليه يصبح بالضرورة إيديولوجيا[30].

ولكن عندما يتم إلغاء النظام الطبقي ويحدث الانتقال من النظام الرأسمالي إلى الاشتراكي، وعندما تصبح العمليات المادية تحت سيطرة الإنسان، يمكن القول إن العمليات المادية قد أصبحت عاقلة، ويختفي الاعتماد الأعمى للوعي على الظروف الاجتماعية. **فالعقل حين تتحكم فيه الظروف اجتماعية عاقلة، لا يكون قد خضع إلا لذاته. والحرية الاشتراكية تضم طرفي العلاقة بين الوعي والوجود الاجتماعي. وهكذا فإن مبدأ المادية التاريخية يؤدي إلى نفي ذاته. وبذلك تصبح الماركسية منافية للحتمية القدرية حسب رأي ماركيوز**[31].

---

(30) المرجع السابق نفسه، ص(308).

(31) المرجع السابق نفسه، ص(307-308).

- المراجع المعتمدة:

1. حسام الدين فياض: **تطور الاتجاهات النقدية في علم الاجتماع المعاصر – دراسة تحليلية- نقدية في النظرية السوسيولوجية المعاصرة**، دار كريتار، إسطنبول، ط1، 2020.
2. كارل ماركس: **مخطوطات الاقتصادية والفلسفية عام 1844**، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، الحوار المتمدن، العدد: 7211، 2022/4/5. http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=188885
3. كارل ماركس: مخطوطات **الاقتصادية والفلسفية عام 1844**، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط1، 1974.
4. هربرت ماركيوز: **العقل والثورة، (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)**، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للعامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.
5. - Herbert Marcuse: **Reason and Revolution, - Hegel and the Rise of Social Theory**, London, Ruotledge and kegan Paul LTD, 2 Edition,1955.
6. - Herbert Marcuse: **Soviet Marxism, -A Critical Analysis**, Colombia University press, New York, 1958.
7. - Herbert Marcuse: **Studies in Critical Philosophy**, Beacon Press, Boston, 1972.
8. - Karl Marx: **Economic and philosophic Manuscripts of 1844**, Translated By: martin Milligan, Published by Prometheus Books,1988.

الفصل الرابع

البعد الإنساني في استخلاص لوسيان سيباج للإرهاصات البنيوية في الفكر الماركسي

" أصبحت لقضية " **موت الذات** " أولوية طاغية عند الماركسية البنيوية، بدعوى أن شعورنا بأننا صانعو أفعالنا، هو من بعض الوجوه شعور خاطئ أو شعور إيديولوجي، فما يحدث حقاً هو أن البنى الاجتماعية الكامنة هي التي تحدد أفعالنا، وتعمل من خلالها، وأن أفعالنا تعمل على إعادة إنتاج البنى وإدامتها، أو أحياناً على تحويلها عن طريق الثورة. فالبشر – بناءً على هذا الرأي – يضحون دُمّى للبنية الاجتماعية، وهذه البنية بدورها تصبح نوعاً من الآلة ذات الحركة الدائمة. وما نريد قوله هو إن هذه النظرية تقف عاجزة تماماً حينما تتناول الفعل الاجتماعي، وتصف الخيوط التي تحرك تلك الدمى، رغم فائدتها في تحليل البنى الاجتماعية ". **(إيان كريب: النظرية الاجتماعية - من بارسونز إلى هابرماس، ص: 200).**

وهذا ما ينطبق على نظرة **لوسيان سيباج** للماركسية باعتبارها تتضمن إرهاصات بنيوية، التي سوف نحاول مناقشتها في هذا المقال.

بلغت البنائية ذروتها باعتبارها اتجاه فكري وفلسفي في السنوات الأخيرة من ستينيات القرن العشرين المنصرم. وكان من الشائع في أوساط المثقفين أن يُنظر إليها على أنها " **مذهب فلسفي** "، ومن سمات المذهب الفلسفي أنه يسعى

بقدر إمكانه إلى الشمول، ويستهدف تقديم تفسير موحد لمجموعة كبيرة من المشكلات الفكرية، ويضم مجالات معرفية متعددة في إطار نظرة واحدة إلى العالم وإلى طبيعة الأشياء، وبالفعل وصل المد البنائي - في فترة الذروة هذه - إلى ميادين شديدة التنوع، ففي مجال اللغويات كان **جاكوبسون** ***Jakobson*** **وشومسكي** ***Chomsly*** يقودان حركة نشطة اتخذ منها الكثيرون نموذجاً ومثالاً يحتذى في ميادين أخرى. وفي ميدان التحليل النفسي كان **لاكان** ***Lacan*** يشد انتباه معاصريه بنظرته الجديدة إلى هذا العلم الذي كان يبدو - قبل نشر بحوثه - في حالة ركود نسبي. وفي النقد الأدبي كان **بارت** ***R. Barthes*** يفتتح عهداً جديداً في تفسير النصوص على أساس بنائي. وفي الميدان الفلسفي كان مفكر ميال إلى المحافظة مثل **فوكو** ***Foucault*** يبهر جماهير المثقفين برؤيته الجديدة في كتابه المشهور الكلمات والأشياء ***Les Mots et les Choses***، على حين أن مفكراً ماركسياً أصيلاً هو **ألتوسير** ***Althusser*** كان يعيد قراءة الأصول الكبرى للفلسفة الماركسية - وخاصةً كتاب " **رأس المال** " ذاته- من خلال تفسير بنائي مبتكر، وقبل هؤلاء جميعاً **كان ليفي ستروس** ***Lévi-Strauss*** يواصل جهوده الرائدة التي كان قد بدأها قبل هذا التاريخ بما يقرب من عشرين عاماً، والتي استطاع بفضلها أن يجعل للبنائية مكانة بارزة على خريطة المذاهب الفلسفية في النصف الثاني من القرن العشرين، على الرغم من أن ميدان تخصصه كان **علماً اجتماعياً وليس فلسفياً هو الانثروبولوجيا**.

إن هذا الانتشـار للبنائية جعل منها مذهباً فلسـفياً شـاملاً، إلا أنها في حقيقة الأمر لم تصـبح البنائية مذهباً فلسـفياً إلا لأن المتخصـصـين قد تنبهوا في ذلك الوقت بالذات إلى الإمكانات الخصـبة التي تكمن في فكرة (البناء)، إما الفكرة ذاتها، وإما مبدأ التفكير من خلال (بناءات)، فكان معروفاً قبل ذلك بوقت طويل، وعلى هذا الأسـاس نسـتطيع أن نقول: إن البنائية هي - قبل كل شـيء – (منهج) في التفكير، وبهذا المعنى كانت موجودة منذ عهد بعيد. ولكنها لم تصـبح مذهباً فلسـفياً إلا بعد أن تنبه بعض المفكرين - بطريقة واعية - إلى أهمية هذا المنهج وحددوا معالمه بوضوح بعد أن كان يطبق بطريقة ضمنية دون وعي بكافة أبعاده. وكانت نتيجة الحماسـة التي تملكتهم حينما اكتشـفوا هذه الطريقة في التفكير أن جعلوا منها (مذهباً) شـاملاً يقدم تفسـيراً للمشـكلات التي تواجه العقل في ميادين شـديدة التباين، ومعنى ذلك أن البنائية - من حيث هي منهج - قديمة العهد. أما من حيث هي مذهب شـامل، فهي ظاهرة حديثة في الفكر المعاصر.

ولكن على أي أسـاس نقول: إن البنائية كمنهج كانت معروفة ومطبقة منذ وقت طويل؟ ذلك لأن مجرد تطبيق نموذج رياضي على موضوع علمي معين، هو في ذاته نوع من البنائية، فإذا أدركنا أن العلم الحديث منذ القرن السـابع عشـر لم يتمكن من تحقيق إنجازاته الضـخمة إلا بفضـل تطبيق النموذج الرياضـي على الظواهر الطبيعية، كان في اسـتطاعتنا أن نحكم بأن هذا العلم كان منذ بدايته (بنائياً)، لأنه اسـتهدف الاهتداء إلى (البناء) الكامن وراء الظواهر

الطبيعية، وعبر عن هذا البناء بلغة رياضية. بل إن كل علم لابد أن يكون له من البنائية نصيب، لأن دراسته تنصب على بحث أنساق من العلاقات والروابط بين الظواهر.

ويؤيد **بياجيه** (1896-1980) الرأي القائل: إن البنائية في تصميمها منهج قبل أن تكون مذهباً، ذلك لأنها أسلوب فني متخصص (***Technical***)، وتقتضي التزامات عقلية معينة، تؤمن بالتقدم المتدرج. ولقد كان للمنهج الذي تمثله البنائية تاريخ طويل يشكل جزءاً من تاريخ العلوم. غير أن سماتها لم تُكتشف إلا في وقت متأخر، وذلك لأسباب منها: **صعوبة المنهج البنائي وتعقده، و اتجاه العقل البشري إلى أن يتجاهل في البداية مفاهيم الاعتماد المتبادل بين الظواهر**، والكل النسقي الذي تشكله، مكتفياً بتفسيرات مبسطة موحدة الاتجاه. هذا فضلاً عن أن البناءات الكاملة وراء الظواهر لا تظهر للملاحظة المباشرة، بل توجد على مستويات لا يتم التوصل إليها إلا بتجريد مضاعف، أو على حد تعبيره: بتجريد (**صور الصور*Forms of Forms***).

على أنه إذا كان للبنائية - بوصفها منهجاً - مثل هذا التاريخ الطويل، فإن ظهورها الذي يبدو على شكل انبثاق مفاجئ، والذي اتخذ صورة مذهب فكري متكامل، قد ارتبط بظروف تاريخية معينة، كان لها تأثيرها في الفلسفة الفرنسية بالذات، إذ إن أول البنائيين وأهمهم كانوا من الفرنسيين. فبعد الحرب العالمية الثانية كان إنتاج سارتر الغزير في ميادين الفلسفة والرواية والمسرحية والمقال السياسي هو المسيطر على الجو الثقافي الفرنسي. بل إنه

تعدى نطاق هذا الجو الثقافي حتى أصبح (أسلوباً خاصاً للحياة) يتميز به عدد كبير من الشبان الفرنسيين في مظهرهم وملبسهم ومناقشتهم، هم (الوجوديون) الذين كانوا من المعالم الفرنسية المميزة في ذلك الحين، ولم تظهر قوة فكرية أخرى تتحدد آراء سارتر في الحرية (المحكوم بها) على الإنسان إلا في الماركسية، التي ركزت أبحاثها على قوانين التحول التاريخي، وأكدت حتمية الصراع الطبقي، ولم يمض وقت طويل حتى سعى سارتر نفسه إلى إزالة التعارض الحاد بينه وبين الماركسية، حتى وصل به الأمر إلى حد إعلان أن الماركسية لا يمكن تجاوزها، وأن فلسفته بالتالي تتخذ لنفسها موقعاً (داخل) الماركسية. هذا على الرغم من أن حركة التقارب لم تكن متبادلة من الطرفين، لأن الماركسية ظلت تهاجم النزعة الذاتية والمثالية في الوجودية، وتصفها بأنها نموذج واضح للإيديولوجية البورجوازية.

خلاصة بالقول: إن البنائية في أساسها نظرية في العلم (**ابستمولوجيا**)، تؤكد أهمية النموذج أو البناء في كل معرفة علمية، وتجعل للعلاقات الداخلية والنسق الباطن قيمة كبرى في اكتساب أي علم. ولكن الحماسة الفياضة التي أثارتها هذه النظرية في فترة تاريخية معينة هي فترة الستينيات المتأخرة من القرن العشرين. وربما أوائل السبعينيات، أدت بالبعض إلى أن يعاملوها كما لو كانت **انقلاباً فلسفياً شاملاً، وثورة فكرية جديدة تجعل من الذات مجرد حامل للبناءات**. ومن التاريخ مجرد تعاقب لصور تظل في أساسها ثابتة، وإن اختلفت مظاهرها التاريخية، على أن هذا التوسع في فهم البنائية قد أدى في

تلك الفترة بالذات، إلى بعض التشـويه في صـورتها، وإلى إقحام عناصـر داخلية عليها، عندما أصـبحت هي (الموضـة) الشـائعة، وعُوملت على أنها إيديولوجية جديدة كاملة، طُبقت على ميادين قد لا يكون المنهج البنائي صـالحاً لها أصـلاً. وهذا تطرف نجده في كل مذهب يبهر الناس بجدته وخروجه عن المألوف. ولكنه لا يصح أن يتخذ أسـاسـاً للحكم على هذه الحركة الفكرية المثمرة. فإذا كانت البنـائيـة تؤكـد على الـدوام أن البنـاء " **موجود هنـاك** "، بغض النظر عن الاختلافات في ظروف الحياة الإنسـانية التي يطبق فيها هذا البناء، فإن قدرة الإنسان على القيام برد فعل على هذا البناء هي الأمر الجدير بالاهتمام حقاً.

ومن هنا كان الميل الذي نلمسه لدى كثير من البنائيين إلى تصوير الأنساق أو البناءات كما لو كانت تؤثر وتمارس فعلها وحدها دون أن يكون للإنسـان دور فيها - أعني الميل إلى جعل الإنسـان (مفعولاً) لا (فاعلاً) - يعبر عن نزوع إلى السلبية وقبول الأمر الواقع. ولقد ضرب (**دوفرين**) للتضاد بين سلبية الإنسان وفاعليته إزاء النسـق مثلاً طريفاً، فقال: إن المشـكلة التي ينبغي أن تفكر فيها الفلسـفة المعاصـرة بإمعان هي كيف اسـتطاعت جبهة التحرير الفيتنامية أن تقاوم الأميركيين بكل هذا النجاح (**وهي لم تكن قد انتصـرت بعدُ عندما قال هذا الكلام**)، فتلك واقعة تثبت انتصـار الفاعلية الإنسـانية على العقول الإلكترونية التي طالما اسـتعان بها الأميركيون في التخطيط وفي ممارسـة الحرب ذاتها، وما العقول الإلكترونية إلا تجسـيد (للنسـق)، وهكذا فإن الأنسـاق لا

تستطيع أن تسير في طرقها بلا مقاومة، ولا تستطيع أن تكبت فاعلية الإنسان وتجعله مجرد مفعول.

وهكذا تظهر الصورة أخيراً في تطور التاريخ مؤيدة لفكرة القدرة الفعالة للإنسان، حتى على أشد الأنساق والبناءات ثباتاً، فأحداث الحركة الطلابية عام 1968م تفجر الإطار السكوني للبنائية، وتنبه العالم إلى أهمية رد الفعل الإنساني على كل نسق يبدو ثابتاً، وانتصار فيتنام يبدو كما لو كان هزيمة لمبدأ أساسي تقوم عليه البنائية، هو استقلال الأنساق عن الإنسان. ولكن، إذا كان التاريخ قد بادر إلى الإدلاء بشهادته بعد بلوغ البنائية قمتها مباشرةً، فلنذكر أننا لسنا في حاجة إلى شهادة التاريخ لكي ندافع عن فاعلية الإنسان إزاء بناءاته، فالمنطق الداخلي للبنائية هو خير شاهد على ما نقول، إذ إن كل البنائيين الكبار من **ستروس إلى ألتوسير**، ومن **فوكو إلى لاكان**، قد بذلوا جهداً عقلياً لا نظير له، ومارسوا فاعليتهم الذهنية إلى أقصى حد لكي يكتشفوا بناءات يقولون: **إنها تجعل ذهن الإنسان (مفعولاً)**. بناءً على ما سبق سنحاول تتبع **الإرهاصات البنيوية عند كارل ماركس** من وجهة نظر **لوسيان سيباج**.

- رؤية لوسيان سيباج لإرهاصات البنائية في الماركسية: يعتبر لوسيان سيباج(1933 ***Lucien Sebag** * - 1965) من أوائل الماركسيين الذين تنبهوا إلى

---

* **لوسيان سيباج** (1933 تونس - 1965 باريس) كان عالم أنثروبولوجيا ماركسياً فرنسياً، وهو تلميذ كلود ليفي شتراوس. باحث في المركز الوطني للبحث العلمي، اشتهر بمحاولته التوفيق بين البنيوية والماركسية في كتاب بعنوان: **الماركسية والبنيوية (1964)**. ذو مزاج انتحاري، تبعه المحلل النفسي **جاك لاكان**. وفي عام 1965 انتحر بعد أن وقع في حب جوديث ابنة لاكان.

إمكان وجود عناصر بنائية في فكر ماركس. ويبدو أن تحمسه لإثبات هذه الفكرة قد أدى به إلى الانحياز إلى جانب **البنائية و إنكار عناصر أساسية في الماركسية**، مما أبعده بالتدريج عن التيار الرئيسي **للفكر الماركسي الفرنسي**، وأدى إلى فصله من **الحزب الشيوعي الفرنسي**. وعلى أية حال فقد أتيح لسيباج أن يعرض وجهة نظره كاملة، قبل موته المبكر، في كتاب يعد من الكتب الكلاسيكية في هذا الموضوع، هو " **الماركسية والبنائية** " 1964.

لقد أثار هذا الكتاب مجموعة من المسائل التي قد لا يلقَى بعضها معارضة شديدة من **الماركسية التقليدية**، على حين أن البعض الآخر لا يمكن الاعتراف به في الإطار التقليدي للفكر الماركسي، لأنه يتضمن تشكيكاً في مبادئ كانت أساسية عند ماركس نفسه، لا مجرد تفسير جديد لأفكار كانت موجودة عنده بالفعل. ومن أمثلة النوع الأول، أعني ذلك الذي يمكن أن يكون مقبولاً في إطار الماركسية التقليدية، القول بوجود عناصر بنائية في صميم فلسفة ماركس. أما النوع الثاني فيتمثل في رفض الصورة المألوفة للعلاقة بين البناء التحتي ***infrastructure*** وخاصة الاقتصاد، وبين البناء **الأعلى *Superstructure*** **وهو رفض يصل إلى حد تغيير ركن أساسي من أركان الماركسية**. وسوف نعرض لكل من هذين النوعين على حدة.

في حقيقة الأمر، تربط الماركسية بين الأسس التي يرتكز عليها سلوك أفراد أو جماعات معينة، وبين عناصر معينة في إيديولوجية هؤلاء الأفراد أو الجماعات، على نحو ينطوي على القول بوجود تشابه بين الطرفين. فمثلاً

تُفسر الماركسية النمط الخاص للعلاقة بين الله والإنسان في العصور الوسطى (وهو نمط ينتمي إلى مجال الإيديولوجيا) بأنه انعكاس للعلاقة بين الإقطاعي ورقيق الأرض في هذه العصور (وهي علاقة تنتمي إلى البناء التحتي). وتُفسر سيادة الفكر النظري المحض على البحث في العلوم التطبيقية، في المجتمع اليوناني (وهو موضوع ينتمي إلى إيديولوجية ذلك المجتمع) بأنها ترجمة لعلاقة السيد بالعبد في مجتمع يسوده الرق (وهو تفسير ينتمي إلى البناء التحتي). وتُفسر عقيدة الجبر المطلق ***Predestination*** كما قال بها كالفان ***Calvin*** في عصر النهضة الأوروبية، بأنها تعبير عن إحساس الإنسان في بداية العصر الرأسمالي بوجود قوى مجهولة تتحكم في مصيره، هي قوى السوق وقوانينه، وتفرض نفسها عليه دون أن يستطيع السيطرة عليها. في كل هذه الحالات تُفسر الماركسية عنصراً معيناً من عناصر الإيديولوجية في مجتمع معين، بعلاقات إنتاجية ذات طابع اقتصادي واجتماعي. ولكي يكون هذا التفسير ممكناً ومقبولاً، فلابد من وجود (بناء) مشترك يجمع بين المجالين المتباينين، المجال الإيديولوجي (وهو في هذه الحالة فلسفي أو ديني) والمجال الاجتماعي الاقتصادي. وعلى سبيل المثال، فكما أن العلاقة بين الإقطاعي وتابعه في العصور الوسطى هي علاقة رأسية بين طرفين يعلو أحدهما على الآخر علواً هائلاً، فإن هذا النمط أو (البناء) ينعكس هو ذاته على تصور هذه العصور للعلاقة بين الله والإنسان. وقل مثل هذا عن سائر التفسيرات الماركسية لمختلف عناصر الإيديولوجية، **كالفكر الفلسفي، والفن، والأدب**.

ولنذكر في هذا الصدد ما سبق لنا أن أشرنا إليه، من أن البنائية من حيث هي منهج ليست بالشيء الجديد، وإنما الجديد هو التعبير الواعي عنها في مذهب فكري متماسك. فهنا نجد هذا النوع من التفسير البنائي لا يلقى معارضة من الماركسيين المتمسكين، لأنه لا يخرج عن إطار الماركسية التقليدية، وكل ما يفعله هو أنه يستخدم في تقديمها مصطلحات بنائية.

على أن هذا الطرح، **حسب سيباج**، لم يكن هو المظهر الوحيد الذي اتخذته البنائية في الفلسفة الماركسية. فمن الممكن أن تتحدد العلاقة بين البناء الأدنى، أي الأساس، وبين البناء الأعلى، أي الإيديولوجية، على مستوى آخر، هو أن ننظر في مجال كامل من مجالات الواقع الاجتماعي، مثل علاقات الإنتاج، ونربطه بمجالات أخرى ذات طبيعة فكرية أو إيديولوجية. فعلى هذا المستوى لا نربط بين تفكير فردٍ معين، أو جماعة معينة، وبين عنصر معين في علاقات الإنتاج، وإنما نربط على نحو أعم، وأكثر تجريداً، بين (أنماط) معينة من التفكير، وأنماط معينة من علاقات الإنتاج، أو من الواقع الاجتماعي. ومثل هذا الربط يحتاج إلى عملية توحيد ومقارنة أشد تعمقاً مما يحتاج إليه الربط على المستوى الأول. وعلى الرغم من أن ماركس بحث الموضوع على المستويين معاً، فقد كان البحث على المستوى الثاني هو الغالب لديه. فهو لا يلجأ إلا نادراً إلى الكلام عن تأثير عامل معين يسهل تحديده في توجيه الفكر وجهة معينة، بل يتحدث عن التأثير الشامل لآليات نمط اقتصادي كامل، كالاقتصاد الرأسمالي، في تحديد أسلوب التفكير والوعي الاجتماعي داخل هذا النمط، أي إنه يستهدف

دائمًا بحث " **كليات شاملة *totalities*** " وتؤثر كل منها في الأخرى، وتكشف عن (بناء) مشترك. ومثل هذا البحث هو الجدير بأن يسمى (علماً) بالمعنى الصحيح، لأن موضوعه بناءات كلية.

يستخلص **سيباج** من تطبيق المنهج البنائي على **تفسير الماركسية نتيجةً تتعارض مع عنصر أساسي من عناصر التفكير الماركسي التقليدي، هي رفض الحتمية الاقتصادية**. فعندما يكون أساس تفسيرنا هو البناء الكلي لا يعود من الممكن أن نعطي أولوية مطلقة لواحد بعينه من عناصر هذا البناء، ونجعل منه (سبباً) للعناصر الأخرى، **فالعامل الاقتصادي، وفقاً للنظرة البنائية، هو مجرد عنصر من العناصر التي ينطوي عليها البناء، وليس هو أساس البناء بأكمله**، ولذلك رفض سيباج تفسير التاريخ على أساس القول بأولوية العامل الاقتصادي، بل نظر إلى العلاقات الاقتصادية، جنباً إلى جنب مع اللغة والأساطير ونظم القرابة، على أنها كلها عناصر يمكن اقتطاع أي منها من الكل بعملية ذهنية متعمدة تسعى إلى استخلاص السمات المميزة لهذا العنصر بالذات، عن طريق فصله عن علاقاته بمجالات الواقع الأخرى، وعندئذ يمكننا الوصول إلى مقارنات متوازيات بين كل عنصر والآخر ولكننا لا نستطيع أن نصل إلى حالة يكون فيها لأحد هذه العناصر - كالعنصر الاقتصادي مثلًا - أولوية سببية بالقياس إلى العناصر الأخرى، أو يكون هو الذي تتولد عنه هذه العناصر الأخرى.

وإذا كانت وحدة العناصـــر وتفاعلها المتبادل في البناء تمنَع من معاملة أحدِ هذه العناصـر (كالعنصـر الاقتصـادي) معاملة مميزة، بوصـفه أصـلًا للباقين، فإن هناك أسباباً أخرى تؤدي في نظر سيباج إلى هذه النتيجة نفسها. ومن أهم هذه الأســباب، أن العامل الاقتصـــادي لا يمكن أن يكون عاملاً مادياً بحتاً، في مقابل نتيجة فكرية أو عقلية هي الإيديولوجية بصـــورها المختلفة. وينتقد ســـيباج التصـــوير التقليدي عند بعض الماركســـيين، الذي يعالجون العامل الاقتصادي كما لو كان مادة خاماً، تختلف في طبيعتها عن العوامل الأخرى التي هي " معلولات " لها. والواقع أن العقل الإنســـاني، الذي يتدخل في كل هذه العوامل، يُزيل الفوارق النوعية بينها عن طريق تدخله هذا. **فالأســـاس الاقتصـــادي** لا يكتســـب كيانه ووجوده إلا من تلك الدلالة التي يُضـــفيها عليه العقل الإنساني، بحيث إن التضاد بين الواقع الاقتصادي والناتج الإيديولوجي المرتكز عليه ليس تضاداً بين حقيقتين بينهما اختلاف أساسي في الطبيعة، وإنما هو تضـــاد يقع (داخل) الإطار العقلي والعلمي ذاته. ومن هذا الإطار العقلي يكتسب الطرفان معاً دلالتهما. وهكذا تكون الوسيلة الوحيدة لدراسة العلاقة بين الاقتصـــاد والإيديولوجية، في نظر ســـيباج، هي البحث في العلاقة المتبادلة بين الطرفين. أما فكرة وجود بداية مطلقة، أو ســـببية نهائية، يكون فيها أحد الطرفين منتجًا للآخر وأصلاً له، فإنه يرفضها بوصفها فكرة مستحيلة.

وهنـاك ســـبـب أخير يؤدي إلى إنكـار فكرة الســـببيـة المطلقـة بين الواقع الاقتصـــادي والإيديولوجيا، هو أن الناتج الإيديولوجي، من فكر أو فن أو دين،

لا يكفي لتفسيره أن نُرجعه إلى أصله، لأن هذا الناتج يخرج عن الأصل ويتجاوزه، ويكتسب خلال تطوره دلالة خاصة مستقلة عن الأصل الذي نشأ منه.

ويعبّر سـيباج عن هذه الفكرة بقوله: " **إن القول بأن نظامًا فكرياً معيناً يتولد عن ممارسة اجتماعية معينة لا يكفي لتفسير طبيعة هذا النظام، إذ إن ما نعبر عنه على المستوى الرمزي يتجاوز دائماً ذلك الو اقع الذي اتخذ منه نقطة بدايته** " وهو يستشهد في هذا الصدد برأي لبياجيه ***Piaget*** يقول فيه: " **إن تولد البناءات من أصل اجتماعي لا يفسر وظائفها اللاحقة، لأن هذه البناءات حين تندمج في تركيبات كلية جديدة، يمكن أن تتغير دلالتها. وبعبارة أخرى: فإذا كان بناء تصور معين يتوقف على تاريخه السابق، فإن قيمته تتوقف على موقعه الوظيفي في الكل الذي يكون هذا التصور جزءًا منه في لحظة معينة** ".

وهكذا يدافع سيباج عن تلك القدرة الخلاقة التي يتسم بها العقل الإنساني، والتي تجعل لنواتج هذا العقل اسـتقلالاً ذاتياً بالقياس إلى الواقع الاجتماعي الذي أنتجها. ويترتب على ذلك أن النسق البنائي الواحد الذي يكونه هذا العقل يستطيع أن يعبر عن أكثر من واقع أساسي واحد، كما أن الواقع الواحد يمكن أن يولد أنساقاً متباينة. ولهذا الرأي نتيجتان هامتان، تؤلفان تعديلاً أساسياً على النظرية الماركسية التقليدية: **الأولى**: هي إنكار وجود علاقة مباشرة بين الأساس الاقتصادي والاجتماعي الواحد، والنسق الفكري الذي يُقال إنه يرتكز عليه، فالسببية هنا ليست خطية تجمع بين طرفين، بل هي متشعبة يمكن أن

تسير في شتى الاتجاهات.أما النتيجة **الثانية**: فتذهب إلى مدًى أبعد، إذ تنكر تلك القسمة الثنائية التقليدية بين بناء أدنى وبناء أعلى، أو بين أسس الواقع الاقتصادي الاجتماعي والبناءات التي تُشيد عليه في ميادين الفكر والدين والفن ... إلخ. فليس ثمة أولوية للأسس الاقتصادية الاجتماعية، وإنما يكشف لنا التاريخ عن سلسلة دائمة من التفاعلات المتبادلة، التي تتحول فيها الأسباب إلى نتائج، والنتائج إلى أسباب. ولو رجعنا إلى ما يحدث بالفعل في عالم الواقع؛ لوجدنا أن الناس حين يسلكون، يجمعون في مركب واحد بين مستويات كثيرة لا يمكن الفصل بينها إلا بعملية فيها قدر من العمق، ولذلك فإن هذه العملية المزعومة للعنصر الاقتصادي تعزل شطراً واحداً من كل لا ينطوي إلا على علاقات متبادلة.

وهكذا يذهب سيباج، في تحليله البنائي للماركسية، إلى مدى بعيد في الخروج عن المبادئ الأساسية للنظرية الماركسية التقليدية. وليس أدل على ذلك من أنه يرفض النقد الذي وجهه ماركس إلى هيجل، على أساس أنه قلب الأوضاع رأساً على عقب، وجعل من الواقع الاقتصادي الاجتماعي مجرد ناتج مترتب على (الفكرة) الدينية أو الميتافيزيقية أو المنطقية. على حين يريد ماركس أن يعيد الأمور إلى نصابها ويوقف الديالكتيك (على قدميه)، بعد أن كان واقفاً (على رأسه). هذا النقد يرفضه سيباج، لأن قلب الأوضاع هذا يمكن أن يحدث بالفعل، ولأنه سمة أساسية من سمات العملية الرمزية التي ينفرد بها الإنسان، والتي تجعل للنواتج الرمزية، من فكر ولغة وعقيدة، استقلالاً ذاتياً عن الأصل

الذي نشأت منه، وقدرةً على التأثير في الواقع ذاته، وتغيير الأسس الاقتصادية الاجتماعية. فنحن ها هنا في مجال لا يمكن التمييز فيه بين ما هو (أصل) وما هو (نتيجة). وتلك كلها آراء تعدها الماركسية التقليدية تحريفات غير مشروعة، لأنها لا تتعلق بالاجتهادات في تفسير النظرية، بل بالأسس التي ترتكز عليها.

- المراجع المعتمدة:

1. Lucien Sebag: ***Marxisme Et Structuralisme***, Payot, Paris, January 1, 1964.

2. إحسان محمد الحسن: **النظريات الاجتماعية المتقدمة – دراسة في النظريات الاجتماعية المعاصرة**، دار وائل، عمان، ط3، 2015.

3. إيان كريب: **النظرية الاجتماعية – من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة: محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 244، أبريل 1999.

4. فؤاد زكريا: **آفاق الفلسفة**، المركز الثقافي العربي ودار التنوير، بيروت، ط1، 1988.

5. فؤاد زكريا: **الجذور الفلسفية للبنائية**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط2، 2022.

الفصل الخامس

الهم الإنساني في النقد الثقافي والتنويري

(قراءة في مقولات النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت)

(مكاشفة نقدية، واسْتِغْراب،،،)

" تعتبر الممارسات اللا إنسانية والقمعية على يد النازيين في الحرب العالمية الثانية ضد الجماعات العرقية والدينية في معسكرات الموت (أوشفيتز)، إحدى العاملات الفارقة في تشكيل معالم الفكر النقدي لرواد النظرية النقدية.... لكن بالمقابل ألا يدعو هذا الحدث - الذي يُعاد تكراره من حيث المبدأ - مفكري النظرية النقدية المعاصرين (هابرماس، هونيث...) إلى إدانة ممارسات الكيان الصهيوني الغاصب في الإبادة الجماعية والقتل الوحشي والاعتقال التعسفي و انتهاك حقوق الإنسان ضد الشعب الفلسطيني صاحب الأرض..... سؤال برسم الإجابة وإعادة الطرح والتمحيص؛ لأن الإنسانية لا تتجزأ حسب مقولات النظرية النقدية لرواد مدرسة فر انكفورت ". (الكاتب)

" كانت **النظرية النقدية** الاسم الذي اختاره مؤسسو **مدرسة فر انكفورت** في الفترة بين الحربين العالميتين لترمز إلى محاولتهم إنجاز وحدة **النظرية** والممارسة، وفيها وحدة النظرية مع البحث التجريبي، وكلاهما مع **وعي متأصل تاريخياً بمشكلات العصر الاجتماعية والسياسية والثقافية**. انطوت المحاولة

على وعدٍ مغرٍ، وتبقى مهمة، لكنها واجهت أيضــاً مشــكلات اتضـح أنه لا يمكن تذليلها، على الأقل من قبل أولئك الذين أثاروها بادئ الأمر "[1].

" عند **النظرية النقدية** أن **التأمل** عنصــر حيوي من عناصــر العقل، فهو مرتبط بكلمة المرآة التي تعكس شــيئاً آخر. ونحن حين نفهم شــيئاً ما نعكس صــورته. وهو انعكاس ليس له أي كينونة خاصــة به بل هو ما يظهر لنا في تلك اللحظة. والشـخص المتأمل هو من لا يقبل على نحو عقائدي جامد هذا المظهر أو ذاك على أنه كلّ ما هنالك، بل يدرك أن المظاهر تعكس صورة علاقة تاريخية محددة بين الذات والموضــوع. ولقد تعلمت أن المنظرين النقدين حين يكتبون بأســلوبهم الديالكتيكي المتردد جيئة وذهاباً، والمتحول خلفاً وقدّاماً بين الذات والموضــوع، إنما يكتفون بترداد ما رأوا أنه العصــر التأملي المميز بين عناصــر العقل ذاته "[2].

" لا تســتغني **الحياة الواعية عن النقد**، ولا يشــك أحد في **ضــرورة النقد المتجدد للو اقع الســائد في نظم المعرفة والقيم والاجتماع، و أنماط الفكر والفعل والســلوك**، إذ إن إحياء **الحس النقدي** معناه إحياء **الحس بالحرية والاستنارة، وضرورة التغييروالتقدم والحوار المستمر**. وعلى الرغم من تعدد مفاهيم النقد وتنوع أساليب تطبيقه وميادينه، فهو في تصوره البسيط المباشر

---

[1] كريغ كالهون: **النظرية الاجتماعية النقدية**، ترجمة: مروان سعد الدين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2013، ص(60).

[2] آلــن هــاو: **النظريــة النقديــة – مدرســة فر انكفــورت**، ترجمــة: ثــائر الــديب، المركــز القــومي للترجمــة، القاهرة، العدد: 1584، ط1، 2010، ص(20).

يتضمن مناهج المراجعة والتقييم للأفكار والوقائع والأفعال التي تنطلق من معايير معينة، كما يستهدف الكشف عن تعارض تلك الأفكار والوقائع والأفعال مع هذه المعايير التي أصابها العجز والفساد، بُغية العمل على " **رفعها** " وتجاوزها. .... وطبيعي أن يبقى النقد الذي يكتفي بنفي الواقع القائم ونقضه وتعرية عيوبه وأخطائه في أدنى مستويات النقد، لأن النقد الصحيح هو الذي يضع " **الضد** " في مواجهة " **القائم** "، ويؤلف بينهما في " **جديد** " أعلى وأشمل وأكثر وعياً وخصوبة "[3].

إن الدراسة التحليلية **لحركات النقد الاجتماعي** التي ظهرت ضمن إطار الاتجاهات النقدية عموماً، تكشف لنا عن وجود مستويين أساسيين لهذا النقد، ففي **المستوى الأول (الراديكالي)** نجد أن النقد الاجتماعي **يعبر عن احتجاج اجتماعي شامل يستهدف التأكيد على ضرورة التغيير الأساسي والجوهري للأنماط الحضارية القائمة، إذ يبدأ هذا النقد بالتحليل السلبي لعيوب السياق الاجتماعي القائم ونقائضه، من خلال العمل على تجسيد حركة احتجاج تنظر إلى الو اقع كشيء يمكن إعادة تشكيله وتغييره، أي امتلاكها لتصور مثالي لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع**، بحيث يصبح هذا التصور بدوره الإطار المرجعي الأولي لتنفيذ ما هو قائم، فيؤكد هذا المستوى على ضرورة امتلاك الحركة النقدية لقوى اجتماعية تصبح هي الفاعل الثوري

---

[3] عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط2، 2018، ص(9).

(**الراديكالي**)* الذي ينتقل بالمجتمع مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، من خلال التأكيد على اكتمال حركة التحول الاجتماعي والحضاري.

أما **المستوى الثاني للنقد الاجتماعي** فيمكن اعتباره **أقل راديكالية وشمولاً** لأنه يتبنى **النقد الثقافي والتنويري** فقط، أي إنه يهدف إلى **عملية التغيير الثقافي والتنويري لتشكيل توجهات ثقافية وقيمية جديدة تحكم التفاعل الكائن في الواقع الاجتماعي والحضاري**، ويظهر هذا المستوى من النقد الاجتماعي حينما تنحدر الحركات السياسية الراديكالية وتقتصر بأهدافها على النقد الذاتي والثقافي للمجتمع، أو عندما لا يكون الفاعل الثوري للمجتمع مهيأً لتنفيذ مهام النقد ومتطلباته. هذا النقد قد يصبح هو المستوى المسموح به حينما يثبت الواقع ويؤكد صلابته أمام الانتقادات الموجه إليه، حيث يسعى هذا **الواقع إلى استيعاب مضمون النقد بما يدعم بنائه وصلابته ويفقد النقد مبرره ومشروعيته**. ويبرز هذا المستوى النقدي في المراحل التاريخية التي يكون فيها الواقع الاجتماعي قوياً، قادراً على استيعاب تناقضاته مؤكداً على وحدته وتكامله، أو **حينما يقتصر النقد الاجتماعي على فضح وتفنيد ما هو قائم، وامتلاك القدرة على الانطلاق إلى ما ينبغي أن يكون عن طريق امتلاك نموذج مثالي ومستقبلي يتحرك نحوه المجتمع**، أو حينما لا يمتلك التيار

---

* **الراديكالية** لغوياً تعود إلى كلمة **راديكال** الفرنسية التي تعني الجذرية، دُعاتها من المنادين بالتغيير الجذري. واصطلاحاً تعني نهج الأحزاب والحركات السياسية الذي يهدف إلى إحداث إصلاح شامل وعميق في بنية المجتمع. والراديكالية نزعة تقدمية تنظر إلى مشاكل المجتمع ومعضلاته ومعوقاته نظرة شاملة تتناول مختلف ميادينه السياسية والدستورية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية، بقصد إحداث تغير جذري في بنيته، لنقله من واقع التخلف والجمود إلى واقع التقدم والتطور.

النقدي **قوى التحول الاجتماعي** أو الفاعل الثوري[4]. **بناءً عليه نجد أن النظرية النقدية تتوسل المستوى الثاني في نقدها لواقع المجتمعات الغربية**، حيث أنتجت **مدرسة فرنكفورت أو النظرية النقدية** المستمرة في أجيالها الأربعة منذ تأسيسها عام 1923 في ألمانيا تحت اسم **معهد البحوث الاجتماعية**، العديد من **الطروحات النقدية** التي تصنف في خانة **الفلسفة الاجتماعية والسياسية والنقد الثقافي.**

وبالرغم من التمايزات التي تطبع كل جيل بسبب من اختلاف تأثير المناخات التاريخية وحيثياتها، إلا أن **فلاسفة المدرسة ومفكريها لم يقعوا في فخ التقليد والاتباع والتكرار الإحيائي لتراث مدرسة كانت عصية على التمدرس**، بمعنى أن الخلف فيها لم يحتذ نهج السلف، ما جنب النظرية النقدية الانقياد إلى السلفية التنظيرية غير القابلة للتجديد.

بل إن تاريخ مسار **النظرية النقدية تعرض للانزياحات والانقطاعات كما الاتصال والاستمرار**. ولقد غذت الأجيال الثلاثة اللاحقة على الجيل المؤسس المدرسة **ببراديغمات جديدة** كل الجدة " **كالتواصلية العقلانية** " لدى **يورغن هابرماس**، والاعتراف مع **أكسل هونيث**، والتسارع مع **هارتموت روزا**.

وفي حين يشكل العمل في رحاب المدرسة الواسع والفسيح محط اشتغال بحثي ينطلق من **خصوصية المدرسة الأوروبية أو الحداثية**. إن تشكيل **هوية**

---

(4) حسام الدين فياض: **مقالات نقدية في علم الاجتماع المعاصر (النقد أعلى درجات المعرفة)**، سلسلة نحو علم اجتماع تنويري، الكتاب: الثالث، دار الأكاديمية الحديثة، أنقرة، ط1، 2022، ص(27).

النظرية النقدية لم يأت منفصلاً عن التراث الفلسفي الغربي الذي استطاع مفكرو مدرسة فرنكفورت أن يختزنوه داخل مكونات نظريتهم، بعد أن أخضعوه لمصفاة النقد والغربلة.

أظهرت الفلسفة منذ بداية ظهورها احتواءها على عنصر هدام. يبيِّن عمل أفلاطون " **دفاع سقراط** " كيفية اتهام مواطني أثينا **لسقراط بإفساده أخلاق الشباب والتشكيك في وجود الآلهة**. وكان هذا الاتهام ينطوي على شيء من الحقيقة؛ فقد شكك سقراط في المعتقدات السائدة، وأخضع اعتقادات راسخة لفترات طويلة للتدقيق العقلاني، وأعمل فكره في مسائل تتجاوز النظام القائم. وما عرف بـ: " **النظرية النقدية** " قام على هذا الإرث، فقد ظهر هذا الاتجاه الفلسفي الجديد في الفترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، **وشن أبرز ممثليه حرباً ضروساً على الاستغلال والقمع والاغتراب التي تنطوي عليها الحضارة الغربية.**

ترفض النظرية النقدية **ربط الحرية بأي تنظيم مؤسسي أو منظومة فكرية محددة**، إنها تبحث في الافتراضات والأغراض الخفية للنظريات المتضاربة وأشكال التطبيق القائمة. وليست هذه النظرية بحاجة إلى توظيف ما يعرف بـ " **الفلسفة الدائمة** "، إذ تصر على أن التفكير يجب أن يستجيب للمشكلات الجديدة والاحتمالات الجديدة للتحرر التي تنبثق عن تغير الظروف التاريخية. كانت النظرية النقدية - التي تتسم بأنها متعددة التخصصات، وتجريبية في جوهرها على نحو فريد، ومتشككة على نحو عميق في التقاليد والمزاعم المطلقة

كافة - مهتمة دائماً، ليس فقط بالكيفية التي عليها الأمور بالفعل، وإنما أيضاً بالكيفية التي يمكن أن تكون الأمور عليها أو يجب أن تكون عليها. **وقد دفع هذا الالتزام الأخلاقي مفكريها الكبار لتطوير مجموعة من الموضوعات والمحاور ومنهج نقدي جديد غيروجه فهمنا للمجتمع.**

وللنظرية النقدية مصادر كثيرة، يعرف **إيمانويل كانط** الاستقلال الأخلاقي بأنه أسمى قيمة بالنسبة للفرد، وقد أمد كانط النظرية النقدية بتعريفها للعقلانية العلمية وهدفها المتمثل في مواجهة الواقع باحتمالات الحرية. في الوقت نفسه، رأى **هيجل** أن **الوعي هو محرك التاريخ**، وأن التفكير مرتبط بالاهتمامات العملية، وأن الفلسفة هي " **المنظور الفكري الذي يُنظَر من خلاله لحقبة تاريخية معينة** ". تعلم منظرو النظرية النقدية تأويل الجزء بالنظر إلى الكل. وبدت لحظة الحرية في مطالبة المستعبدين والمستغلين بالتقدير.

لقد جسّد كل من **كانط وهيجل** الافتراضات العامة المستمدة من **عصر التنوير الأوروبي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر**، فقد اعتمدا على العقل لمحاربة الخرافة والانحياز والقسوة والممارسات التعسفية من جانب السلطة المؤسسية. كما وضعا افتراضات بشأن الآمال الإنسانية التي تعبر عنها الجماليات، والرغبة في الخلاص التي تنطوي عليها الأديان، وطرق التفكير الحديثة حول العلاقة بين النظرية والتطبيق. **أما كارل ماركس الشاب، فقد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بتأملاته اليوتوبية حول التحرر الإنساني.**

لقد تشكلت **النظرية النقدية في البوتقة الفكرية الماركسية**، إلا أن ممثليها الرواد رفضوا منذ البداية الحتمية الاقتصادية، والنظرية المرحلية للتاريخ، وأي اعتقاد جبري في الانتصار (المحتوم) للاشتراكية. **وكانوا أقل اهتماماً بما أطلق عليه ماركس (القاعدة) الاقتصادية منهم بـ (البنية الفوقية السياسية والثقافية للمجتمع**. لقد كانت ماركسيتهم بمذاق مختلف، وقد ركزوا على منهجها النقدي أكثر مما ركزوا على ادعاءاتها التنظيمية، وعلى اهتمامها بالاغتراب والتشيؤ، وعلى علاقتها المعقدة بمثل عصر التنوير، وعلى لحظتها اليوتوبية، وعلى تشديدها على دور الإيديولوجيا، وعلى التزامها بمقاومة مسخ الفرد. وتشكل هذه المجموعة من المحاور جوهر النظرية النقدية حسبما استوعبها رائدا " **الماركسية الغربية " كارل كورش وجورج لوكاتش**. قدم هذان المفكران إطار عمل المشروع النقدي الذي بات يعرف لاحقاً **بمعهد البحوث الاجتماعية** أو " **مدرسة فرانكفورت** "[5].

أنتجت **مدرسة فرنكفورت أو النظرية النقدية** المستمرة في أجيالها الأربعة منذ تأسيسها عام 1923 في ألمانيا تحت اسم **معهد البحوث الاجتماعية**، العديد من الطروحات التي تصنف في خانة **الفلسفة الاجتماعية والسياسية والنقد الثقافي**.

---

[5] انظر: فيل سليتر: **مدرسة فرانكفورت (نشأتها ومغزاها- وجهة نظر ماركسية)**، ترجمة: خليل كلفت، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد: 154، ط2، 2004، ص(21 وما بعدها).

وبالرغم من التمايزات التي تطبع كل جيل بسبب من اختلاف تأثير المناخات التاريخية وحيثياتها، إلا أن فلاسفة المدرسة ومفكريها لم يقعوا في فخ التقليد والاتباع والتكرار الإحيائي لتراث مدرسة كانت عصية على التمدرس، بمعنى أن الخلف فيها لم يحتذ نهج السلف، ما جنب النظرية النقدية الانقياد إلى السلفية التنظيرية غير القابلة للتجديد.

تضمن الأعضاء الرئيسيون لهذه المدرسة **تيودور في أدورنو**، المشهور بمعرفته التامة بالموسيقى والفلسفة، والذي بدأ تعاونه مع المعهد في عام 1928، إلا أنه لم يصبح عضواً رسمياً إلا بعد عشر سنوات، **وإريك فروم**، عالم النفس الموهوب، الذي بدأ تعاونه الذي دام لتسع سنوات مع المعهد في عام 1930، **وهربرت ماركيوز**، الفيلسوف المتعدد المواهب والتخصصات الذي بدأ تعاونه مع المعهد في عام 1933، **وفالتر بنجامين**، الأكثر إبداعاً من بين هؤلاء المفكرين والذي لم يصبح عضواً رسمياً بالمعهد قط، **ويورغن هابرماس**، الذي أصبح فيلسوف المعهد الرائد بعد عام 1968، وبالتأكيد أكثر المفكرين المرتبطين بالمعهد غزارة في الإنتاج، إلا أن **ماكس هوركهايمر** كان نبراس هذا المعهد، فهو من جمع هؤلاء المفكرين الاستثنائيين معا لوضع أساس متعدد التخصصات لنظرية نقدية للمجتمع(6).

(6) ستيفن إريك برونر: **النظرية النقدية: مقدمة قصيرة جداً**، ترجمة: سارة عادل، مراجعة: مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط2، 2016، ص(10-11).

إلا أن تاريخ **مسـار النظرية النقدية** تعرض للانزياحات والانقطاعات كما الاتصال والاستمرار. ولقد غذت الأجيال الثلاثة اللاحقة على الجيل المؤسس المدرسة ببراديغمات جديدة كل الجدة " **كالتواصلية العقلانية** " لدى **هابرماس**، والاعتراف مع **أكسل هونيث**، والتسارع مع **هارتموت روزا**.

بذلك يشكل العمل في رحاب المدرسة الواسع والفسيح محط اشتغال بحثي ينطلق من خصوصية المدرسة الأوروبية أو الحداثية. إن تشكيل **هوية النظرية النقدية** لم يأت منفصلاً عن التراث الفلسفي الغربي الذي استطاع مفكرو مدرسة فرنكفورت أن يختزنوه داخل مكونات نظريتهم، بعد أن أخضعوه لمصفاة النقد والغربلة.

وفيما يتعلق **بالتوجه الفكري للنظرية النقدية** نجد أن مدرسة فرانكفورت سعت في بداية عملها الفكري إلى دعم الفرص العملية لتحرك ثوري من جانب البروليتاريا. ومع مرور ثلاثينيات القرن العشرين، تفككت الثورة في الاتحاد السوفييتي، وتلاشت التوقعات بحدوثها في أوروبا، ودخلت الفاشية بوقاحة إلى الحياة السياسية، وبدت الآمال الإنسانية التي كانت مرتبطة في الأصل بالعصرية متزايدة السذاجة. وقد سجلت مدرسة فرانكفورت هذا التحول التاريخي من خلال إخضاع الاعتقادات اليسارية الراسخة في الطبيعة التقدمية المتأصلة للعلوم والتكنولوجيا والتربية الشعبية والسياسة الجماهيرية لفحص هدام.

كان **التنوير والماركسـية** يقارن بينهما فيما يتعلق بمُثلهما المتعذرة التحقق، بينما أعادت مدرسـة فرانكفورت صـياغة الجدل التاريخي عبر رؤى عميقة مأخوذة من أعمال **آرثر شـوبنهاور وفريدريش نيتشـه وفرانز كافكا ومارسـيل بروست وصاموبل بيكيت** والتراث الحداثي. لقد بدأت النظرية النقدية عملية استعادة **الصـور اليوتوبية** المنسـية ومثل **المقاومة المهملة في ظل ظروف بدا فيها أن احتمالية تحقيق هذه الصـور والمثل لم تعد قائمة**، وكانت النتيجة شـكلاً جديداً من " **الجدل السـلبي** " الذي لم تَنْمُ شـعبيته إلا بين الأكاديميين المعاصرين.

لقد قامت النظرية النقدية منذ نشـأتها **بنقد جذري لمشـروع التنوير بما هو رمز للحداثة الغربية**، وهذا ما يظهر بصـورة جلية في كتاب **جدل التنوير** 1944[7] لهوركهايمر وأدورنو، الذي ظهر في سـياق تاريخي متميز عرفته المجتمعات الغربية في تلك الفترة بعد صـعود النظم السـياسـية الشـمولية **(النازية، الفاشـية، السـتالينية)** التي أدت إلى **السـيطرة والاسـتبداد وانهيار موقع ومكانة الفرد في المجتمعات الغربية وظهور اللاتسـامح** على عكس الأسـس والمبادئ التي قام عليها هذا المشـروع الذي نادى **بالعقل والحرية والعدالة واحترام كرامة الإنسـان وحقوقه وفكرة التقدم الإنسـاني. غير أن التطور التاريخي تبيّن أن المشـروع التنويري أصـبح أبعد ما يكون عن المبادئ**

---

[7] انظر: ماكس هوركهايمر- ثيودور ف. أدورنو: **جدل التنوير- شـذرات فلسـفية**، ترجمة: جورج كتورة، طرابلس، دار أويا، ط1، 2006.

والأسس التي انطلق منها، حيث تحول العقل إلى أداة للسيطرة على الطبيعة، ثم على الإنسـان. والمقصـود بالعقل هنا **العقل الأداتي** أو التقني **القائم على التكميم والفاعلية والموجّه نحو ما هو عملي وتطبيقي ونفعي.** كما أن الفكر أصبح بمثابة آلة رياضية تتضمن تكريساً للعالم بوصفه إجزاءً خاصاً. بذلك يُقصد بالعقل الأداتي العقل الغربي المتركز حول الذات، والعقل الشمولي المنغلق الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء، والعقل الأداتي الوضعي الذي يفتت ويجزئ الواقع ويحول كل شيء إلى موضوع جزئي حتى العقل نفسه. بتعبير أدق هو نوع من التفكير السائد في المجتمع الصناعي الحديث وهو ما وصفه هربرت ماركيوز بالتفكير ذو البعد الواحد، ويتضح ذلك في أسلوب التفكير العلمي والتقني، كما تعبر عنه الفلسفة الوضعية بأشكالها المعاصرة والفلسفة البراغماتية. " **ويتضمن مصطلح (الأداتية) مضمونين**: فهو أسلوب لرؤية العالم، وأسلوب لرؤية المعرفة النظرية. بحيث إن رؤية العالم بوصفه أداة تعني اعتبار عناصره أدوات نستطيع بواسطتها تحقيق غاياتنا، والمثال على ذلك، أنا لا انظر إلى الشجرة لما يجلب جمالها لي من رضى، بل أراها خشباً يمكن أن يحول إلى ورق يطبع عليه كتابي الذي أقوم بتأليفه.... وبإمكاننا أيضاً النظر إلى المعرفة باعتبارها أداة ووسيلة لتحقيق غاية. وربما تكون هذه الفكرة أصعب كثيراً لأنها تتخلل ثقافتنا لدرجة أن أي وجهة نظر أخرى لا ترى في المعرفة أداة يصعب تصورها "[(8)]. باختصار شديد يمكن النظر إلى العقلانية الأداتية حسب

[(8)] إيان كريب: **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة: محمد حسين غلوم- محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: 244، شهر يناير، 1999، ص(316).

هوركهايمر باعتبارها مجموع الوســائل أو القواعد التقنية الكفيلة بتحقيق غاية معينة تستدعي بذل جهوداً مضنية لتحقيقها.

ويذهب هابرماس في كتابه " **التقنية والإيديولوجيا** " إلى أن العقل الأداتي يعبر عن العقلانيــة الأداتيــة التي لعبــت دوراً هــامــاً في تكوين معــالم المجتمع الرأســمالي الغربي باعتبارها عقلانية تخضــع للحســاب الواعي، الذي يدرس كيفية الوصول إلى أهداف بحد ذاتها غير خاضعة لطابع قيمي بل لطابع عملي، ويتشخص هذا النوع من العقلانية في تعامل الإنســان مع الطبيعة وتتجسد في العلم والصناعة والتكنولوجيا الحديثة.

ويؤكد هابرماس أن مفهوم العقل الأداتي عند ماركيوز الذي يتفق مع مفهوم العقل التقني أو الأداتي هو ذاته إيديولوجيا فالتقنية هي الســيطرة ذاتها على الطبيعة والإنســان، لذا نجد أن التقنية مشــروع **تاريخي اجتماعي** تنعكس فيه ما يريده المجتمع والمصالح المسيطرة أن تفعله بالناس والأشياء[9].

هكذا، انبثقت النظرية النقدية كرد فعل على **الوضــعية** التي كانت تُعنى مع أوغست كونت بدراسة الظواهر الاجتماعية دراسة علمية موضوعية تجريبية، باســتخدام الملاحظة والتكرار والتجربة، وربط الأســباب بمســبباتها، بغية فهم الظواهر العلمية فهماً علمياً دقيقاً. وكانت الوضــعية تهتم أيضــاً بوصــف الظواهر دون تفســيرها، لأن التفســير يرتبط في منظور الوضــعية بالـــتأملات

[9] يورغن هابرماس: **العلم والتقنية (كإيديولوجيا)**، ترجمة: حســن صــقر، كولونيا، منشــورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003، ص(45).

الفلسفية والميتافيزيقية. كما استبعدت الوضعية البعد الإنساني والتأملي والأخلاقي في عملية البحث. وقد وجهت مدرسة فرانكفورت إلى هذه النظرية الوضعية انتقادات قاسية. وفي هذا الصدد، يقول بوتومور في كتابه **مدرسة فرانكفورت**: اتخذ أصحاب مدرسة فرانكفورت موقفاً مناهضاً لها، فانتقدها أدورنو لعجزها عن اكتشاف المصلحة الذاتية التي قد تسهم في تحقيق تقدم موضوعي، **بسبب القصور الكامن في أسسها المنهجية، وفشلها في إقامة صلة قوية بين المعرفة من ناحية والعمليات الاجتماعية الحقيقية من ناحية أخرى**. لذلك، انتقدها هابرماس بسبب طبيعتها المحافظة، وقصورها عن فهم العلاقة الخاصة بعلم الاجتماع والتاريخ، انطلاقاً من أن علم الاجتماع الوضعي لا يأخذ في اعتباره دور التحولات التاريخية في تشكيل المجتمعات. وفي ذات السياق يرى ماركيوز من خلال كتابه الشهير " **الإنسان ذو البعد الواحد- دراسة عن إيديولوجية المجتمع المتقدم** " الذي نقد فيه العقل الأداتي وما آلت إليه الحداثة الغربية الرأسمالية أو الاشتراكية عبر التطورات الاقتصادية والتكنولوجية التي شيئت كل شيء حتى الإنسان، لذلك يعتبر مفهوم الإنسان ذو البعد الواحد من أهم المفاهيم التي حللها وناقشها ماركيوز، وتعني " **الإنسان البسيط غير المركب** "، فالإنسان ذو البعد الواحد هو نتاج المجتمع الحديث، وهو نفسه مجتمع ذو بعد واحد يسيطر عليه العقل الأداتي والعقلانية التكنولوجية والواحدية المادية، وشعاره بسيط هو التقدم العلمي والصناعي والمادي وتعظيم الإنتاجية المادية وتحقيق معدلات متزايدة من الوفرة والرفاهية والاستهلاك، بحيث تهيمن على هذا المجتمع **الفلسفة الوضعية** التي

تطبق معايير العلوم الطبيعية على الإنســـان، وتدرك الواقع من خلال نماذج " **كمية – رياضــية** " وتظهر فيه مؤســـســـات إدارية ضـخمة تغزو الفرد وتحتويه وترشّده وتنميطه وتشيئه وتوظفه لتحقيق الأهداف التي حددتها[10].

وفي ســياق متصــل نظر هابرماس إلى الوضــعية باعتبارها تعبر عن أســلوب لتحنيط العلم لدرجة يغدو فيها إيماناً مقتنعاً بقدرته الخارقة على تقديم أجوبة على كل الأســئلة ووضــع الحلول لكل المشــاكل. أما النزعة التقنية فإنها تعمل على توظيف المعرفة العلمية والتقنية بوصــفها إيديولوجيا. لذا يرى هابرماس أن الكشـــف عن مكونات الخطاب الوضــعي معناه نقد الحداثة في تعبيرها الإيديولوجي، بذلك ينصـــب نقد هابرماس للوضــعية على التعبير الفلسفي كما على دورها الإيديولوجي. ذلك أن العلمي والإيديولوجي متلازمان في الوضــعية المعاصــرة، ثم إن الوضــعية والنزعة التقنية تشــكلان وجهين لنفس الوهم الإيديولوجي. بل إن الوضــعية تســجل، ما يســميه هابرماس بـــ " **نهاية نظرية المعرفة** ". وحجر الزاوية التي تســتند عليه الوضــعية هو مبدأ العلموية الذي يفترض، كما قلنا إن معنى المعرفة يتحدد بما تحققه العلوم ويمكن بالتالي أن يفسر بواسطة التحليل المنهجي للأساليب العلمية.

ويتصــور هابرماس أنه إذا كانت الوضــعية قد جاءت على أنقاض التصــورات التقليدية للعالم ولا سيما الميتافيزيقية منها، وإذا كان المفهوم الوضعي للواقعة

---

(10) حســام الدين فياض: **تطور الاتجاهات النقدية في علم الاجتماع المعاصــر (دراســة تحليلية- نقدية في النظرية السوسيولوجية المعاصرة)**، سلسلة نحو علم اجتماع تنويري، الكتاب: الأول، دار كريتار، إسطنبول، ط1، 2020، ص(123).

يسلم بأن وجود المعطى المباشر بوصفه معطى جوهرياً، فإن الوضعية تؤسس، شاءت أم أبت، فلسفة بالتاريخ. ولذلك فكل النقد لهذه النزعة يجب أن يراعي ضرورة إعادة الاعتبار للتفكير الذي تم نفيه عن طريق تنشيط المعرفة العلمية الحقة من خلال القيام بإعادة بناء ما قبل تاريخ الوضعية الجديدة. واستئناف النظر في التأمل الذاتي كحركة فكرية وكفعل فلسفي يعطي للعلوم التجريبية قيمتها الإجرائية الحقيقة وللعلوم الاجتماعية مكانتها الفعلية في التقسيم العملي النظري.

يعلن هابرماس عن أن هذه البنية منذ المقدمة التي استهل بها كتاب **المعرفة والمصلحة**[11] حين أكد على أنه يحاول القيام بإعادة بناء ما قبل تاريخ الوضعية الحديثة من منطلق القصد المنهجي في تحليل ارتباط المعرفة والمصلحة. فأي واحد يتتبع عملية تفكك نظرية المعرفة والتي حلت محلها نظرية للعلم، يمر عبر درجات مختلفة من إهمال للتفكير... إن الوضعية هي نفي التفكير. إن تحليل هذا الارتباط العضوي الموجود بين المعرفة والمصلحة من خلال الفلسفة الوضعية، في تعبيراتها التقليدية والحديثة، يجب أن يعتمد على أطروحة مفادها أن نقداً جذرياً للمعرفة لا يمكن أن يتم إلا في شكل نظرية للمجتمع من جهة، وبالقيام بتفكير حول العلم في ذاته من جهة ثانية.

---

[11] انظر يورغن هابرماس: **المعرفة والمصلحة**، ترجمة: حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيا (كولونيا)، ط1، 2001.

غير أن بعض الباحثين يعتبرون أن هابرماس يسقط في خلط كبير، في عملية نقده للوضعية، بين الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية والعقلانية النقدية لكارل بوبر وجمعه لهذه الاتجاهات في جهة واحدة لمواجهتها. يعني أنهم لا يقبلون إلا وجهاً واحداً للعقلانية، معطى من خلال الضبط الذاتي للعلوم الرياضية والفيزيائية. إنهم يرفضون كل قيمة للمعرفة، وأحياناً لا يعترفون بأية دلالة من دلالاتها، ليس فقط للتأمل الذاتي الذي تطالب به الفلسفة باعتباره منهجها الخاص، ولكن أيضاً للتفهم الذي يؤسس الاهتمامات التأويلية، كما أنهم في الأخير يستبعدون من مجال العقلانية كل أحكام القيمة من النوع الأخلاقي مثلاً.

كان هابرماس يحاول في نقده للوضعية في مختلف تعبيراتها أن يبرز أن مسألة التفهم لا يمكن استبعادها من طرق الوضعية باسم العلوم التجريبية لأن تكوين هذه العلوم نفسه يتضمن بالضرورة، لحظة تفهم حتى لو كان مغلفاً، ثم في مرحلة ثانية عندما تتأكد شرعية التفهم باعتبارها مؤسسة للعقلانية، موسعة لمجال الابستمولوجية ضد التضييق الوضعي لما هو عقلاني، يتعين مواجهة ادعاء علوم التأويل في كونها تشكل البديل الوحيد للوضعية، وبالتالي الخطاب الوحيد الذي يمكن إقامته خارج العلوم الفيزيائية والرياضية. بل إن هابرماس ومن أجل دحض الادعاءات الكونية للتأويلية حاول أن يثبت أن الهرمينوطيقا نفسها غير ممكنة إلا إذا توفرت لحظة التأمل الذاتي الذي يشكل

المنهج الخاص لمجموعة ثابتة من الاختصاصات العقلانية المتمثلة في العلوم النقدية (الماركسية، التحليل النفسي، الفلسفة بوصفها نظرية نقدية).

وبشكل عام، هاجم مفكرو مدرسة فرانكفورت سعي الوضعية إلى تحقيق المعرفة العلمية، وتكميم الحقائق، بما يؤدي إلى ضياع المعنى الجوهري للظواهر الاجتماعية. وأنه ارتباطاً بذلك، فقد أدى تمثل الوضعية لنموذج العلم الطبيعي في علم الاجتماع إلى فصل المعرفة عن بعدها الأخلاقي، وهو ما يعني استبعاد الموقف الأخلاقي للباحث، عن طريق الادعاء بأن علم الاجتماع هو علم متحرر من القيمة، وهو ما يعني أيضاً أن هذا العلم يمكن أن يكون أداتياً بالنسبة للقوى الاجتماعية المتسلطة، أو هو وسيلة للتحكم والهيمنة كما حدث في الرأسمالية المتقدمة.

ويدل هذا على أن الوضعية العلمية تستبعد الذات، والتاريخ، والأخلاق، والمصلحة الاجتماعية، وأنها في خدمة الليبرالية المستغلة، أضف إلى ذلك، أنها تعتبر البشر كائنات مقيدة بحتميات علمية جبرية، وأن لا دور للإنسان في التغيير أو صنع التاريخ، ويرى مفكرو فرانكفورت أن التراث الوضعي يميل للنظر إلى البشر باعتبارهم كائنات لا قوة لها في مواجهة المجتمع، وهو ما يتضح لدى دوركايم الذي يؤكد أن الفرد يجد نفسه في مواجهة المجتمع كقوة أسمى منه عليه أن ينحني أمامها، أو **ما يؤكد عليه ماكس فيبر حين يرى أن الفرد** في المجتمعات البيروقراطية، رأسمالية أم اشتراكية، **ليس إلا ترساً في آلة كبيرة.** وفي مواجهة ذلك، ترى النظرية النقدية أن ذلك ناتج عن العمق الداخلي

للإنسان، ومن ثم، تؤكد هذه النظرية على العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع، كذوات مستقلة غير خاضعة، تعكس جوانب الحقيقة الكلية.

طالما اعتبرت مدرسة فرانكفورت الفلسفات المؤسساتية عقبات في سبيل إقامة مجتمع حر، وقد أدان أعضاؤها الانشغال بالأسس المطلقة والفئات التحليلية والمعايير الثابتة للتحقق من ادعاءات الصحة. ورأوا أن ثمة متهمين أساسيين في هذا الشأن: " **الفينومينولوجيا** " بادعاءاتها الأنطولوجية حول الكيفية التي يختبر بها الأفراد الوجود، و " **الفلسفة الوضعية** " بما تطلبه من تحليل المجتمع وفقاً لمعايير العلوم الطبيعية. هُوجم كلا المذهبين الفلسفيين لتعاملهما مع المجتمع من ناحية لا تاريخية وقضائهما على الذاتية الأصيلة، وكان المقصد من النظرية النقدية أن تكون بديلا لهذين المذهبين، وقد كان وراء تلك النظرية هدف يسعى لإحداث تحول واهتمام خاص بثقافة الحياة الحديثة.

يمثل **الاغتراب والتشيؤ**[12] الفكرتين الأكثر ارتباطاً في العموم بالنظرية النقدية. يقترن الاغتراب عادة بالآثار النفسية لاستغلال العمال وتقسيم العمل، فيما يتعلق التشيؤ بالكيفية التي يعامل بها الأشخاص فعليا باعتبارهم (أشياء) من خلال مفاهيم منتزعة من سياقها التاريخي. وقد أجرى **ماركسيون غربيون** دراسات رائدة عن الاغتراب والتشيؤ بالفعل خلال عشرينيات القرن

---

(12) حسام الدين فياض: **تطور الاتجاهات النقدية في علم الاجتماع المعاصر (دراسة تحليلية- نقدية في النظرية السوسيولوجية المعاصرة)**، مرجع سبق ذكره، ص(44-48).

العشـــرين، إلا أن مدرســـة فرانكفورت قدمت رؤية فريدة للكيفية التي أثرت بها هذه الفئات المعقدة على الأفراد في المجتمع الصناعي المتقدم[13].

درس أعضـــاء مدرســـة فرانكفورت الطرق التي اختزل من خلالها التفكير إلى مفاهيم آلية عن ماهية كل ما هو عملي ومربح، وكان التأمل الأخلاقي في طريقه إلى التلاشـي، وشـرع الاسـتمتاع الجمالي في التحول إلى شـيء أكثر نمطية. **لاحظ منظرو النظرية النقدية في قلق كيف أن تفسـير المجتمع الحديث بدأ يصـبح أكثر صعوبة من أي وقت مضى، ومن ثم، كان الاغتراب والتشـيؤ يحللان من ناحية الكيفية التي من خلالها عرضـا ممارســة الذاتية للخطر، وجردتا العالم من المعنى والغاية، وحولتا الفرد إلى ترس في آلة.**

ويُنظر إلى ممارسات **معسكر أوشفيتز (ونحن بدورنا نرى أن الإبادة الجماعة لسـكان قطاع غزة في فلسـطين المحتلة من قِبل الكيان الصـهيوني الغاشـم بحجة القضاء على الإرهاب لا يقل بشاعة عن ممارسات معسكر أوشفيتز)** على أنه يجســد أكثر آثار الاغتراب والتشــيؤ جذرية. لقد كان الحدث الفاصــل الذي حطم الافتراضـات المتفائلة حول التقدم من أسـاسـها أكثر مما فعل زلزال لشبونة خلال القرن الثامن عشر. ولما كانت صور معسكرات الاعتقال النازية لا تزال ماثلة في الأذهان، ومع تدمير **هيروشـــيما وناكازاكي**، وظهور تقارير جديدة عن **المعتقلات الســـوفييتية (الجولاج)**[14]، ومع تزايد انتشـــار **المكارثّية** في

---

[13] ستيفن إريك برونر: **النظرية النقدية: مقدمة قصيرة جداً**، مرجع سبق ذكره، ص(11-12).

[14] **جولاج أو معتقل سيبيريا** وهو اختصار روسي **لعبارة المديرية الرئيسية للمخيمات**، هو الاسم الذي كان يطلق على **معسـكرات الاعتقال السـوفييتية**، إذ أُنشـئت شـبكة من معسـكرات العمل الجبري بأمر من فلاديمير لينين، وبلغت

الولايات المتحدة، بدا لمدرسة فرانكفورت كأن الحضارة الغربية لم تأت بالتطور الإنساني، وإنما أتت بنزعة بربرية غير مسبوقة. وأدرك أعضاء المدرسة أن شيئاً أكثر من النقد المعتاد للرأسمالية مطلوب من الفكر الراديكالي[15].

ومن الواضح أن **المجتمع الجماهيري الذي تحكمه البيروقراطية** يجمع بين كل أشكال المقاومة، ويطمس الفردية الأصيلة، وينتج تركيبات شخصيات ذات ميول سلطوية. وكان التماثل يفت في عضد الاستقلالية. وإذا كان التطور الرأسمالي يرتبط بالتنميط والتشيؤ، فإن التقدم يعد فعلياً نوعاً من الرجوع للوراء، ومن ثم كانت الأوهام المرتبطة بعصر التنوير (التي يسلم بها اليسار بغير انتقاد) تتطلب إعادة نظر، بل وتحتاج العصرية نفسها إلى نقد.

اتفق أعضاء مدرسة فرانكفورت كافة على الحاجة إلى زيادة التعليم لمجابهة الاتجاهات السلطوية. لكن ظل مدى الفعالية التي قد يكون عليها مثل هذا التعليم غير واضح في مجتمع خاضع لإدارة شمولية. فقد كانت هناك " **صناعة ثقافة** " جديدة - وهو مفهوم ربما يعد أكثر المفاهيم المرتبطة بالنظرية النقدية شهرة - تكافح باستمرار لخفض أقل قاسم مشترك من أجل زيادة المبيعات إلى

ذروتها خلال حكم جوزيف ستالين من الثلاثينيات إلى أوائل الخمسينيات. يستخدم المتحدثون باللغة الإنجليزية أيضاً كلمة (**جولاج**) من أجل الإشارة إلى جميع معسكرات العمل القسري التي كانت موجودة في الاتحاد السوفييتي، بما في ذلك المعسكرات التي كانت موجودة في حقبة ما بعد لينين. لمزيد من المعلومات انظر: أميرة حسين كمال: **الجولاج " السجون السرية " في الاتحاد السوفيتي في عهد ستالين**، مجلة بحوث الشرق الأوسط، المجلد: 07، العدد:49، القاهرة، 2019، ص(1-40).

[15] ستيفن إريك برونر: **النظرية النقدية: مقدمة قصيرة جداً**، مرجع سبق ذكره، ص(12).

أقصى حد. وكان كل من التجربة الفردية الأصيلة والوعي الطبقي معرضين لخطر النزعة الاستهلاكية للرأسمالية المتقدمة. كل هذا دفع **هوركهايمر وأدورنو وماركيوز** إلى ادعاء أن درجة شهرة أي عمل - بصرف النظر عما يحمله من رسالة سياسية - هي ذاتها درجة اندماج الدافع الراديكالي لهذا العمل مع النظام. وقد أصبح هؤلاء المفكرون رواداً لفن حداثي تجريبي وشكل " إيسوبي " من الكتابة الملتفة التي أخفت معتقداتهم الراديكالية في ظل المناخ المشحون خلال فترة ما بعد الحرب. ومع ذلك، فإن ذلك الأسلوب المستتر غير المباشر للنظرية النقدية زادها جاذبية بين المفكرين الراديكاليين الذين اشتركوا في انتفاضات ستينيات القرن العشرين[16].

تتصف بطابع تنبئي ما كانت النظرية النقدية، فقد تنبأ مؤيدوها بحدوث تحول في الحياة اليومية والتجربة الفردية. فهي لم تهاجم فقط الآراء المؤسساتية للتاريخ، بل قدمت أيضا بديلاً راديكالياً لها. **وقد طبق الراديكاليون الأوروبيون أفكار النظرية النقدية الخاصة بإعادة تشكيل الأسرة والعلاقات الجنسية والتعليم**. لقد سعوا للوصول لإدراك يوتوبي جديد مجرد من القسوة والمنافسة. لكن مدرسة فرانكفورت انقسمت على نفسها فيما يتعلق بالحركات الخاصة بستينيات القرن العشرين. كان **أدورنو وهوركهايمر** متشككين. فقد تشككا في الثقافة المضادة والهجوم على التقليد، والعنف المتقطع ومعاداة الفكر، بالإضافة إلى حالة الارتياح التي كان من المفترض أن النشطاء

(16) المرجع السابق نفسه، ص(12-13).

الراديكاليين يقدمونها لأعداء الديمقراطية، وقد ساويا ما بين هذه الحركات الجماهيرية التي ظهرت في ستينيات القرن العشرين والحركات التي ظهرت في فترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، وربطاً بين التفكير اليوتوبي والشمولية.

في ذلك الوقت، بدا أن المقاومة الحقيقية تدعو إلى التركيز على اللحظة السلبية في التقليد النقدي. وقد ذكر أدورنو بوجه خاص أن الأمر لم يعد يقتصر على مجرد رفض ربط الحرية بأي نظام - أو جماعة - وإنما يمتد إلى وضع تصور لـ " **اللا هوية** " (وزيادة حدة التوتر) بين الفرد والمجتمع. تلاشى الانشغال بالمقاومة المنظمة والسياسات المؤسسية لصالح الوصول لشكل فلسفي جمالي للنقد أو (في حالة هوركهايمر) " **التوق للآخر الكامل** " شبه الديني. ظلت مدرسة فرانكفورت تستخدم المنهج الذي ورثته عن هيجل وماركس. وكان أكثر أعضائها المحافظين سياسياً لا يزالون يرون أن الذاتية واقعة في شرك ما تقاومه: الشكل السلعي والثقافة الجماهيرية والمجتمع البيروقراطي. إلا أنهم أثاروا شكوكاً جديدة حول الادعاءات العالمية والأسس الفلسفية والمعتقدات الجامدة.

توقّع " **الجدل السلبي** "[(17)] كثيراً من المخاوف المرتبطة بما بعد الحداثة وما بعد البنيوية إلى حد أن كلا المذهبين في الواقع غالباً ما ينظر إليهما الآن على

[(17)] لمزيد من القراءة والاطلاع انظر حسام الدين فياض: **مقالات نقدية في علم الاجتماع المعاصر (النقد أعلى درجات المعرفة)**، مرجع سبق ذكره، ص(12-13- 14). هربرت ماركيوز: **العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)**، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للعامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970، ص(17 وما بعدها).

أنهما تعبير عن النظرية النقدية. غزت مناهج تفكيكية وما بعد بنيوية أشهر الدوريات وأهم التخصصات، بداية من الانثروبولوجيا والأفلام وحتى الدين واللغويات والعلوم والسياسة. وقد أنتجت رؤى عميقة جديدة حول العرق والنوع وعالم ما بعد الاستعمارية. لكن في خضم ذلك، فقدت النظرية النقدية قدرتها على تقديم نقد متكامل للمجتمع، ووضع تصور لسياسات هادفة، وطرح مثل جديدة للتحرر. كما حول تفسير النصوص والاهتمامات الثقافية والنزاعات الميتافيزيقية النظرية النقدية تدريجياً إلى ضحية لنجاحها، فكانت النتيجة أزمة هوية دائمة.

يجب أن يلقي منظرو **النظرية النقدية نظرة على الماضي ليتمكنوا من المضي قدماً**. لقد أثْرَت مدرسة فرانكفورت فهمنا **للعائلة والكبت الجنسي وعلم التربية والإبادة الجماعية والتسلية والتحليل الأدبي** ومجموعة كبيرة من الموضوعات الأخرى. لكن التقليد النقدي لديه كذلك ما يخبرنا به فيما يتعلق بالاختلالات في ميزان القوى في الاقتصاد والدولة والحيز العام والقانون والحياة العالمية. وحتى أكثر المفكرين انتقاداً لعصر التنوير يقدمون أسباباً مهمة من أجل تقديم دفاع منطقي عنه، وينطبق الشيء نفسه على الليبرالية والاشتراكية، ولا يزال توضيح ظروف الاضطهاد، وفتح طرق جديدة للمقاومة، وإعادة تشكيل مُثُلٍ محررة تمثل نطاق اهتمام النظرية النقدية. ثمة حاجة إلى وجهات نظر **سياسية جديدة** لإبراز إمكانيات التغيير المحدثة للتحول في مجتمع عالمي جديد. والمسألة الآن تتمثل في إخضاع الأشكال الثابتة للنظرية

النقدية للمنهج النقدي، وهذا ما ينبغي أن يكون عليه الأمر، فبهذه الطريقة فقط يمكن الإبقاء على الإخلاص للروح الأصلية للمشروع النقدي[18].

من خلال ما تقدم نستخلص أن **النظرية النقدية هي مدخل للعلوم الإنسانية والفلسفة** التي ظهرت أصلاً في الثلاثينيات وبداية الأربعينيات على يد بعض الأعضاء البارزين في معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي (مدرسة فرانكفورت) الذي أنشئ عام 1923. وقد ظهر هذا المصطلح تحديداً عندما نشر هوركهايمر عام 1937 دراسته حول (**النظرية النقدية والنظرية التقليدية**)، والتي تعد الوثيقة الأساسية في توضيح التوجه الفكري للنظرية النقدية. فالنظرية التقليدية لديه هي ما تعبر عنه الاتجاهات الوضعية في نظرتها للنشاط البشري على أنه شيء أو موضوع خارجي داخل الحتمية الميكانيكية، على حين ترفض النظرية النقدية النظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء، ومن ثم ترفض طابع الحياد الذي تتسم به الوضعية، وتحاول في المقابل أن تطرح فكراً لا يفصل بين النظرية والممارسة. وقد فهم هوركهايمر، ومعه فلاسفة فرانكفورت، الماركسية على أنها العلم النقدي للمجتمع، وأن مهمة الفلسفة بالتالي متابعة العملية النقدية والتحري عن أشكال الاغتراب الجديدة. وقد أخذت مساهمته الخاصة شكل تحليل نقدي للعقل. فلئن يكن العقل قد صاغ في الماضي مُثل **العدالة والحرية والديمقراطية**، فإن هذه **المُثل حلّ بها الفساد في هيمنة البرجوازية التي أدت إلى تحلل حقيقي للعقل**. ومن

---

[18] ستيفن إريك برونر: **النظرية النقدية: مقدمة قصيرة جداً**، مرجع سبق ذكره، ص(15).

هنا بدت الحاجة إلى نظرية نقدية جدلية تستطيع أن تتعقل اغتراب العقل بالذات[19].

ترمي **النظرية النقدية عند هوركهايمر** إلى تحقيق **ثلاث مهام**[20]: **أولها** الكشف في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التي ولدتها وحددتها، وهنا يتوجه هوركهايمر، كما فعل ماركس، إلى تحقيق الانفصال عن المثالية الألمانية ومناقشتها على ضوء المصالح الاجتماعية التي أنتجتها.

وتنحصر **المهمة الثانية** للنظرية النقدية في أن تظل هذه النظرية على وعي بكونها لا تمثل مذهباً خارجاً عن التطور الاجتماعي التاريخي. فهي لا تطرح نفسها باعتبارها مبدأ أخلاقياً، أو أنها تعكس أي مبدأ أخلاقي خارج صيرورة الواقع. والمقياس الوحيد الذي تلتزم به هو كونها تعكس مصلحة الأغلبية الاجتماعية في تنظيم علاقات الإنتاج بما يحقق تطابق العقل مع الواقع، وتطابق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة.

أما **المهمة الثالثة**، فهي التصدي لمختلف الأشكال اللامعقولة التي حاولت المصالح الطبقية السائدة أن تلبسها للعقل وأن تؤسس اليقين بها على اعتبار أنها ليست سوى أدوات لاستخدام العقل في تدعيم النظم الاجتماعية القائمة، وهو ما دعاه هوركهايمر بالعقل الأداتي.

---

(19) حسام الدين فياض: **تطور الاتجاهات النقدية في علم الاجتماع المعاصر (دراسة تحليلية- نقدية في النظرية السوسيولوجية المعاصرة)**، مرجع سبق ذكره، ص(42-43).

(20) توم بوتومور: **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا، بنغازي، 2004، ص (206-207).

بذلك تسعى النظرية النقدية إلى **تحقيق المصلحة الاجتماعية**، وتراعي **التطور الاجتماعي التاريخي** في إطار المادية التاريخية، وهذا يقرب النظرية النقدية من المادية الثقافية، كما تهدف هذه النظرية إلى خدمة مصالح الأغلبية، والتصدي للأشكال الشكلية والتيارات اللامعقولة التي تخدم الأنظمة الحاكمة.

كما تعتبر النظرية النقدية قراءة ماركسية للأدب. وفي هذا الصدد، يقول توم بوتومور تؤكد النظرية النقدية على انتسابها إلى الماركسية، دون أن تضيع الاختلاف مع قراءاتها الكلاسيكية، وبخاصة تلك التفسيرات والأطروحات التي قدمها رواد ومنظرو الأممية الثانية والثالثة، وعلى رفضها الاختيار بين التماثل المتناقض مع الفلسفة والعلم، بادعاء أن ما قدمته هو شكل جديد للموضوعية الاجتماعية التاريخية، وهو ما جعلها في تعارض مع الميتافيزيقا والوضعية.

تأسيساً على ما سبق، يمكن اعتبار **النظرية النقدية نظرية تتجاوز الوضعية**، وترفض **منطلقات المثالية الألمانية**، ومن ثم، فهي نظرية اجتماعية ماركسية، تولي أهمية كبيرة للذات في تفاعلها مع الموضوع، كما ترتكز على المادية التاريخية، وتعنى بالقيم والأخلاق، وبتفاعل الذات مع المجتمع على أن الذوات البشرية مستقلة وغير خاضعة لحتميات أو جبريات موضوعية. ويعني هذا أن الإنسان له دور كبير في صنع التاريخ، وتغيير مجتمعه. ومن ثم، فالنظرية النقدية في الحقيقة **هي رؤية نقدية إزاء المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي في قمة تطبيقاته العملية واليومية.**

إلا أن **النظرية النقدية** من خلال مفكريها رواد مدرسة فرانكفورت أخفقت في الالتزام بالطريقة القاطعة التي اقترحها هوركهايمر للنظرية النقدية. مثال ذلك أن **ماركيوز** قد تحول خلال الستينيات إلى ناقد لهذه النظرية، حين ذكر أنها لا تمتلك المفاهيم والأدوات التصورية القادرة على سد الفجوة بين الحاضر والمستقبل.

خلاصة القول، سعت **النظرية النقدية** إلى توجيه **النقد** إلى **المجتمعات الصناعية المتقدمة** بالتقويض والتشريح والتفكيك، وتنتقد النظريات العلمية والوضعية التي أهملت الإنسان، والذات، والمجتمع، والمصلحة الاجتماعية، والقيم الأخلاقية، واعتبرت الإنسان موضوعاً مشيأ، تتحكم فيه الحتميات الجبرية، وأنه لا قوة له ولا فاعلية في صنع التاريخ أو تغيير المجتمع. ومن ثم، فقد جاءت النظرية النقدية لتصحيح أوضاع المجتمع وتغييرها، وذلك عن طريق تعرية المؤسسات الرأسمالية المهيمنة، وفضح أوهامها الإيديولوجية، وتطوير المفاهيم الماركسية في ثوب جديد، أو إعادة صياغتها مرة أخرى كما فعل هابرماس. وقد تحققت فعلاً **قطيعة ابستمولوجية بين النظرية النقدية التقليدية والنظرية النقدية الجديدة**.

أما عن أهم **الانتقادات الموجهة** إلى مفكري مدرسة فرانكفورت اختلاف آرائهم من شخص إلى آخر، واختلاف توجهات مدرسة فرانكفورت لما بعد الحداثة عن مدرسة فرانكفورت في فترة الثلاثينيات من القرن العشرين. كما استبعدت المدرسة اهتمامها بالتاريخ والاقتصاد إلى حدٍ كبيرٍ، **و انحرفت**

انحرافاً كبيراً عن مبادئ الماركسية الكلاسيكية كما عند الجيل الثاني من مفكري معهد فرانكفورت. وقد همشت النظرية النقدية الجديدة مع هابرماس **الطبقة العاملة باعتبارها طبقة ثورية سياسية فاعلة ومغيرة**. لذا وصفت مدرسة فرانكفورت بأنها" **ماركسية بدون بروليتاريا** ". ومن هنا، يبدو أن مفهوم مدرسة فرانكفورت عن تدهور، أو تلاشي الطبقة العاملة كقوة سياسية، قدم أساساً على فكرة طوباوية وخيالية عن الثورة، التي هي بأية حال الطريق الوحيدة، أو الأكثر ماركسية، لتصور عملية الثورة الاجتماعية. وربما يكون هذا المفهوم قائماً أيضاً على انعكاس الخبرة الاستثنائية الأمريكية، الناجمة عن غياب طبقة عاملة منظمة سياسياً في المجتمع الأمريكي، على فكرهم، ولا سيما في حالة **ماركيوز**. وفي هذا السياق يقول بوتومور: **إن مدرسة فرانكفورت أخفقت في الالتزام بالطريقة القاطعة التي اقترحها هوركهايمر للنظرية النقدية، حين ذكر أنها لا تمتلك المفاهيم والأدوات التصورية القادرة على سد الفجوة بين الحاضر والمستقبل.**

كما أنها قد ابتعدت في مراحلها الأخيرة عن الماركسية التي انطلقت منها في بداياتها، بل أعلنت هذه النظرية فشلها حينما اعتبر **هابرماس** بأن **نظرية ما بعد الحداثة حالة مرضية**، بسبب اختلال التوازن بين ما هو معنوي وما هو مادي. وهكذا، نصل إلى أن النظرية النقدية هي قراءة ماركسية للمجتمع، ونقد للنظرية العلمية والوضعية التي أهملت الإنسان والذات والتاريخ والمجتمع والأخلاق. ومن ثم، تعمل النظرية النقدية على تنوير المرء الملزم، وتنويره

عقلانياً وذهنياً، وانتقاد الاغتراب في المجتمع الرأسمالي، وإدانة فكرة التشيؤ والاستلاب والقمع الآلي. ومن ثم، تستند النظرية النقدية في قراءتها للأدب والفن إلى مفاهيم النقد الماركسي الكلاسيكي أو الماركسية المعدلة في نظرية هابرماس. ويمكن أن نحدد مجموعة من المراحل التي قطعتها **النظرية النقدية الجديدة**، فكان هناك في البداية اهتمام بنقد الوضعية العلمية، ومعاداة الفكرة السامية. وبعد ذلك، انتقل الاهتمام إلى المجال الثقافي مع ماركيوز، ليتم الإنصات إلى الحركات الثورية الطلابية والأقليات المضطهدة، لتتخذ النظرية النقدية توجهاً جدياً مع هابرماس، حيث بدأت النظرية النقدية الجديدة تقدم تصورات مختلفة حول المجتمع متأرجحة بين الفلسفة والعلم، كما أعيدت صياغة الماركسية من جديد على أسس علمية وسياسية واجتماعية ما بعد حداثية، لتنتهي النظرية النقدية بالثورة على ما بعد الحداثة نفسها، وذلك حينما وقع اختلال مجتمعي وحضاري بين القيم المادية والقيم المعنوية، فترتب عن ذلك أن أصبحت ما بعد الحداثة حالة مرضية مأساوية.

وعلى الرغم من **إجماع مفكرو النظرية النقدية على نقد الو اقع الاجتماعي بكل تجلياته**، إلا أن لكل مفكر منهم أسلوبه الخاص في نقده لهذا الواقع من منطلق **القاعدة النظرية الابستمولوجية التي تفسر حضوركل الأجزاء (المفكرون) في الكل (النقد) على الرغم من اختلافها في أسلوب ومناقشة الفكرة الرئيسية**، ففي الاتجاه الفكري يمارس التعدد داخل الوحدة ولمجرد الحديث عن الاتجاه يكون الصعيد المجهري "***micro***" هو المقصود، أي جزء

خاص محدد من المعرفة العلمية الحديثة وهو ما نشير إليه **بالنظرية النقدية المعاصرة**[21].

وهكذا نجد أن كل **مفكري النظرية النقدية قاموا بنقد الوضع القائم في المجتمع عبر نقد النظريات الاجتماعية المحافظة**، بهدف تأسيس نظرية **نقدية للمجتمع ذات أسس نظرية ومنهجية تتمتع بقدرة عالية من المرونة والكفاءة، لكي تقوم بدورها البناء في نقد المجتمع والارتقاء به نحو الأفضل تحقيقاً لإنسانية الإنسان المهدورة في ظل المجتمعات الرأسمالية التكنولوجية، هذا التنوع الغني والإثراء الكبير لأفكار مفكريها جعلها من النظريات السوسيولوجية المميزة على الصعيد الأكاديمي لعلم الاجتماع بشكل عام والمعاصر بشكل خاص**[22].

وفي الختام يجب علينا من منطلق مقولات النظرية النقدية **المشبعة بالنزعة الإنسانية** طرح **مكاشفة نقدية** حول الأحداث الجارية **في فلسطين المحتلة (غزة الأبية)** من مبدأ ربط **النظرية بالممارسة**، وبالأخص فيما يتعلق بطبيعة أحداث السياق الاجتماعي وتفاعلاته التي أثّرت بشكل مباشر في صياغة **معالم الفكر النقدي لرواد النظرية النقدية** أهمها: **(معسكرات أوشفيتز النازية)**، وفي هذا الصدد يرى الكاتب: **" تعتبر الممارسات اللا إنسانية والقمعية على يد**

---

[21] عبد الله إبراهيم: **الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع (دراسة في فلسفة العلم الابستمولوجيا)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص(17).

[22] حسام الدين فياض: **تطور الاتجاهات النقدية في علم الاجتماع المعاصر (دراسة تحليلية- نقدية في النظرية السوسيولوجية المعاصرة)**، مرجع سبق ذكره، ص(33).

النازيين في الحرب العالمية الثانية ضد الجماعات العرقية والدينية في معسكرات الموت (أوشفيتز)، إحدى العاملات الفارقة في تشكيل معالم الفكر النقدي لرواد النظرية النقدية.... لكن بالمقابل ألا يدعو هذا الحدث الذي يُعاد تكراره من حيث المبدأ مفكري النظرية النقدية المعاصرين (هابرماس، هونيث...) إلى إدانة ممارسات الكيان الصهيوني الغاصب في الإبادة الجماعية والقتل الوحشي والاعتقال التعسفي و انتهاك حقوق الإنسان ضد الشعب الفلسطيني صاحب الأرض..... سؤال برسم الإجابة وإعادة الطرح والتمحيص؛ لأن الإنسانية لا تتجزأ حسب مقولات النظرية النقدية لرواد مدرسة فر انكفورت ".

- المراجع المعتمدة:

1. هربرت ماركيوز: **العقل والثورة (هيجل ونشـأة النظرية الاجتماعية)**، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للعامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.
2. يورغن هابرماس: **المعرفة والمصلحة**، ترجمة: حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيا (كولونيا)، ط1، 2001.
3. يورغن هابرماس: **العلم والتقنية (كإيديولوجيا)**، ترجمة: حسن صقر، كولونيا، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003.
4. ماكس هوركهايمر- ثيودور ف. أدورنو: **جدل التنوير- شذرات فلسفية**، ترجمة: جورج كتورة، طرابلس، دار أويا، ط1، 2006.
5. ماكس هوركهايمر: **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، ترجمة: مصطفى الناوي، مراجعة: مصطفى خياطي، الناشر عيون المقالات، الدار البيضاء، ط1، 1990.
6. آلن هاو: **النظرية النقدية – مدرسة فرانكفورت**، ترجمة: ثائر الديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد: 1584، ط1، 2010.
7. عبد الغفار مكاوي: **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط2، 2018.
8. ستيفن إريك برونر: **النظرية النقدية: مقدمة قصيرة جداً**، ترجمة: سارة عادل، مراجعة: مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط2، 2016.
9. فيل سليتر: **مدرسة فرانكفورت (نشأتها ومغزاها- وجهة نظر ماركسية)**، ترجمة: خليل كلفت، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد: 154، ط2، 2004.
10. توم بوتومور: **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة: سعد هجرس، مراجعة حافظ دياب، دار أويا، بنغازي، ط2، 2004.
11. عبد الله إبراهيم: **الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع (دراسة في فلسفة العلم الابستمولوجيا)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005.

12. هربرت ماركيوز: **العقل والثورة (هيجل ونشـــأة النظرية الاجتماعية)**، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للعامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.

13. كريغ كالهون: **النظرية الاجتماعية النقدية**، ترجمة: مروان ســعد الدين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2013.

14. كمال بومنير: **قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت**، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، ط1، 2012.

15. كمال بومنير: **النظرية النقدية لمدرســة فرانكفورت – من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث**، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط1، 2010.

16. حسام الدين فياض: **مقالات نقدية في علم الاجتماع المعاصر – النقد أعلى درجات المعرفة**، ســلســلة نحو علم اجتماع تنويري، الكتاب الثاني، دار الأكاديمية الحديثة، أنقرة، ط1، 2022.

17. حسـام الدين فياض: **تطور الاتجاهات النقدية في علم الاجتماع المعاصر – دراسة تحليلية – نقدية في النظرية الســوسيولوجية المعاصرة**، سلسلة نحو علم اجتماع تنويري، الكتاب: الأول، دار كريتار، إسطنبول، ط1، 2020.

18. أميرة حســين كمال: **الجولاج " الســجون الســرية " في الاتحاد الســوفيتي في عهد ستالين**، مجلة بحوث الشرق الأوسط، المجلد: 07، العدد:49، القاهرة، 2019.

19. إيان كريب: **النظرية الاجتماعية من بارســونز إلى هابرماس**، ترجمة: محمد حســين غلوم- محمد عصــفور، ســلســلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: 244، شــهر يناير، 1999.

20. جميل حمداوي: **النظرية النقدية أو مدرســة فرانكفورت**، موقع الألوكة، 2012/03/04. https://2u.pw/auZ6eHU

21. الزهراء سهيل الطشم: **كيف أثرت " مدرسة فرانكفورت " في نتاج مفكرين عرب؟**، موقع الميادين، 1 تشرين ثاني 2022. https://2u.pw/2wornKj

الفصل السادس

يوتوبيا المجتمع الجديد

(الخلاص النهائي للإنسان المعاصر)

" سعت مختلف المذاهب الفكرية والفلسفية ذات الطابع النقدي المشبع بالنزعة الإنسانية إلى تصور أسس المجتمع الإنساني الجديد، الذي ينتفي فيه ظلم الإنسان لأخيه الإنسان بالقضاء على جميع مظاهر الاستغلال، وتستند فكرة المجتمع الجديد على فكرة إيديولوجية تقوم بالأساس على تصور شكل مثالي للجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمجتمع ما ".

احتلت فكرة المجتمع الجديد مكاناً مركزياً في المنظومة الفكرية والفلسفية لمعظم فلاسفة ورواد الفكر الاجتماعي، الذين سعوا إلى تقديم تصورات جديدة لمجتمع مثالي تكون بديلة عن تصورات المجتمع القائم، مجتمع تنتفي فيه كافة أشكال استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وتختفي منه شرور الواقع، ويتحرر الإنسان فيه من مختلف أشكال القلق، من الشكل الميتافيزيقي إلى الشكل الاجتماعي، ويتم فيه أيضاً وضع حد نهائي للبواعث والقوى اللاعقلانية التي تسيطر عليه والتي يعجز عن ضبطها أو حتى إدراكها، وبذلك تتحقق أحلام الإنسانية بالسعادة والكفاية والعدل.

وبما أن فكرة المجتمع الجديد التي تحمل **الخلاص النهائي للإنسان** فكرة قديمة قدم بدايتها، نجد أن هذه الفكرة قد راودت خيال الإنسان من قديم الزمان، " واتخذت صوراً مختلفة ذات طابع ديني أحياناً أو طابع فلسفي - اجتماعي أحياناً أخرى، ابتداءً من كتاب " **الجمهورية** " لأفلاطون، التي يمكن النظر إليها من خلال الجانبين التاليين: **الأول** على أنها شكل من أشكال النقد السياسي، من حيث إنها جاءت كرد فعل معاكس ومناهض للظروف الاجتماعية والسياسية السيئة التي عاصرها أفلاطون. أما **الثاني** فإن الجمهورية لها هدف مثالي وتجاوزي، من حيث إنها توضح ما سوف تكون عليه الأمور السياسية إذا ما تشكلت وتطورت بحسب المبدأ الأعلى للعدل، وتحاول أن تكشف أيضاً ما يمكن أن يكون عليه وضع دولة تجسد فيها مثال الخير على أكمل وجه. والجمهورية من هذا الجانب الأخير هي مثل أعلى على البشر أن يقتربوا منه قدر استطاعتهم، بالإضافة إلى كتاب " **السياسة** " لأرسطو، ومروراً " **بآراء أهل المدينة الفاضلة** " للفارابي، و" **مدينة الشمس** " لكامبانيلا "[1]، وانتهاءً بكتاب " **العقد الاجتماعي** " لجان جاك روسو الذي اهتدى فيه إلى أن الخلاص من لعنة الحضارة ومن خطايا الطبقة يأتي عن طريق " العقد الاجتماعي "، والعقد الاجتماعي هو " ميثاق أساسي يضمن المساواة السياسية والشرعية بين الناس ويغدو به

---

[1] توماس مور: **يوتوبيا**، ترجمة وتقديم: أنجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2 منقحة، 1987، ص(13).

المتفـــاوتون فـــي القـــدرة والفطنـــة متســـاوين باعتبـــار العـــرف والحـــق الشرعي "[2].

أما عن بداية هذه الفكرة في **إيديولوجيات العصـر الحديث الثورية** فنجد أنها ابتدأت من الإيديولوجية أو الثورة الليبرالية التي امتدت من القرن الســابع عشـر حتى القرن التاسـع عشـر وانتهاءً بإيديولوجية اليسـار الجديد ابتداءً من ســتينيات القرن الماضـي، وفي المذاهب الإنســية العلمانية ابتداءً من فلســفة التنوير وانتهاءً في الفلسفة الوضعية الحالية[3].

تســتند فكرة المجتمع الجديد على فكرة إيديولوجية " **تقوم بالأســاس على تصور شكل مثالي للجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمجتمع ما** "[4]، وهي فكرة ملازمة للفكر الثوري أو الانقلابي الذي يسعى إلى تفجير الأوضاع القائمة، ويمكن لهذه الفكرة أن تتجســد على أرض الواقع الاجتماعي إذا توافر لها عاملين أساسيين:

الأول: أن تستطيع تجاوز الواقع الاجتماعي الراهن وأن تتفوق عليه.

الثاني: أن تنتقل من حيز الفكر إلى حيز الممارسـة، لتعمل على تحطيم الواقع تحطيماً جزئياً أو كلياً، " من خلال الربط بين الوســيلة والغاية ولكن بشــكل مادي، فمن أبرز نماذجها المجتمع الشــيوعي الذي بشــرت به الإيديولوجية

---

[2] حسن حماد: **بحثاً عن المعنى والسعادة واليوتوبيا**، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2003، ص(283).

[3] نديم بيطار: **التاريخ كدورات إيديولوجية- فكرة المجتمع الجديد في المذاهب الســياســية والإيديولوجيات الحديثة**، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، 2000، ص (33-34).

[4] حسن حماد: بحثاً عن: **المعنى والسعادة واليوتوبيا**، مرجع سبق ذكره، ص(295).

الماركسية، بمعنى الاشتراكية والشيوعية التي تدور حول المساواة في توزيع السلع، وغالباً على التساوي في المال مع المواطنين الذين يعملون للصالح العام، ليكون هو جوهرها الأساسي، ولتترك الوقت الثاني لرصد الفنون والعلوم، ويقابلها المجتمع الرأسمالي الذي بشرت به الإيديولوجيا الليبرالية "[5]، التي ظهرت نتيجة النزاع الناشب ضد النظام القائم آنذاك، فهي تمثل مفهوماً عقلانياً مسخراً ضد الواقع المؤلم المليء بالشرور[6].

تشكل ممارسة **النقد الاجتماعي** البوابة الأولية لتحليل التركيبات الاجتماعية التي ينظر إليها على أنها معيبة بهدف اقتراح حلول عملية لتقويم ما يعتري الواقع الاجتماعي من نقائض، من خلال التعديل والإصلاح الجزئي لبعض مكونات البناء الاجتماعي أو التغيير الجذري الشامل للنظام الاجتماعي القائم برمته[7].

بذلك يتبنى الاتجاه النقدي (الراديكالي) في **علم الاجتماع المعاصر** من خلال جهده التنظيري النقدي تجسيد هذه الممارسة عبر ترجمته لمقولاته النظرية على أرض الواقع الاجتماعي بهدف إرساء قواعد أساسية لبناء مجتمع تتحقق فيه العدالة الاجتماعية والخلاص الإنساني بتجسيد إنسانية الإنسان،

---

[5] أنطوان نجم: توماس مور: **المجتمع المثالي طوباوي والمدينة الفاضلة متناقضة**، صحيفة الجمهورية اللبنانية، العدد:168، 21 أيلول، 2011.

[6] عبد الله عبد الوهاب محمد الأنصاري: **الإيديولوجيا واليوتوبيا في الأنساق المعرفية المعاصرة – دراسة مقارنة بين كارل مانهايم وتوماس كون**، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 2000، ص(178).

[7] حسام الدين فياض: **مقالات نقدية في علم الاجتماع المعاصر (النقد أعلى درجات المعرفة)**، سلسلة نحو علم اجتماع تنويري، الكتاب: الثالث، دار الأكاديمية الحديثة، أنقرة، ط1، 2022، ص(11).

للوصول إلى مجتمع لا يعرف، الاستبداد، التناقضات، الصراعات، الاضطرابات، التنافر، القهر الإنساني والحضاري.

لذلك كان من الضروري على النظرية الاجتماعية النقدية التي ترمي إلى تحقيق هذه الغايات، التي تصب في مصلحة الإنسانية، أن تزيل هذه العناصر من البنية الاجتماعية لمجتمعاتها حسب تصورها لمداخلها المنهجية ومنطلقاتها النظرية، وأن تسعى إلى تحقيق التطابق بين المصالح المختلفة. فالاتجاهات النقدية في علم الاجتماع كما هو معروف " لا تختلف من حيث تصورها للمتغيرات التي يتشكل منها بناء المجتمع أو واقعه... بل إنها تختلف في تحديد المتغيرات المحورية لطبيعة التفاعل الاجتماعي"[(8)]، أي أنها لا خلاف فيما بينها على بناء مجتمع جديد - ينتفي فيه البؤس الإنساني، بتحرره من كافة أشكال الاستغلال والاضطهاد البشري، وتخلصه من كل أنواع القهر الحضاري الذي يمارسه المجتمع على الإنسان بحجة التقدم - بل يكمن الخلاف في آلية تطبيق هذه الفكرة، كما نجد عند بعض الاتجاهات الاشتراكية (الماركسية والماركسية المحدثة)، واليسار الجديد (مدرسة فرانكفورت النقدية)، ونضال حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار في مجتمعات العالم الثالث (فرانز فانون).

وهكذا يظهر **النقد الاجتماعي** على السطح عندما **يعيش المجتمع أزمة عميقة**، فيقوم (النقد) بممارسة وظيفته حتى يتمكن المجتمع من تجاوز الأزمة،

[(8)] علي ليلة: **بناء النظرية الاجتماعية**، المكتبة المصرية، الإسكندرية، سلسلة النظريات الاجتماعية، الكتاب الأول، بدون تاريخ، ص(131).

فيكون لـه دوره المؤثر في تشـخيص الواقع الاجتمـاعي في مختلف أبنيتـه حتى يتسـنى للقـائمين في المجتمع من معرفـة معوقـات تقـدمـه، بهـدف تغيير الواقع الاجتماعي إلى ما هو أفضــل. فالفكر بطبيعته فكر حر حتى في أشـــد الظروف الاجتماعية والسـياسـية قهراً وتسـلطاً. والعقل بطبيعته يسـأل قبل أن يجيب، ويتســاءل قبل أن يسـتلهم، ويتشـكك قبل أن يحكم. فالنقد هو مفتاح الفكر والمجتمع، وشــرط حركة التاريخ. يحمل لواء المعارضــة، والتشـكك في الوضـع القائم في المعرفة والسلوك[9].

إن النقد البنّاء هو النقد الذي يفترض مسـبقاً وجود معايير تكون حاضـرة في الواقع الاجتماعي ذاته، أي معايير تحكم من خلالها على الواقع الاجتماعي ذاته، وتتسـاءل إذا ما كانت تلبي سـبب وجودها وتفي به، وبذلك يكون هدف النقد أن يشد الواقع الاجتماعي نحو ما ينبغي أن يكون عليه[10].

خلاصــة القول، سـعت المذاهب الفكرية والفلسـفية ذات الطابع النقدي المشـبع بالنزعة الإنسـانية إلى تصـور أسـس المجتمع الإنسـاني الجديد، الذي ينتفي فيه ظلم الإنسـان لأخيه الإنسـان بالقضـاء على جميع مظاهر الاسـتغلال والاغتراب الإنســاني التي تعتري المجتمعات الإنســانية المعاصـرة، مما يؤدي إلى الإعلاء من شـأن الإنســان كفرد والإنســانية كمفهوم ســامي تحقيقاً للأهداف والغايات، التي قامت من أجلها الاتجاهات النقدية (الكلاســيكية، والحديثة،

---

[9] حسـام الدين فياض: **مقالات نقدية في علم الاجتماع المعاصـر (النقد أعلى درجات المعرفة)**، مرجع سـبق ذكره، ص(18-19).

[10] المرجع السابق نفسه، ص(19).

والمعاصـــرة) في الـدفـاع عن حقوق الإنســـان في العيش الكريم، الـذي يحفظ كرامتـه وكينونتـه بغض النظر عن انتمـاءاتـه، الإيـديولوجيـة، والمـذهبيـة، والـطبقية، والـطائفية، لأن مفهوم الإنســانية مفهوم لا يتجزأ. فهل ســتتحقق فكرة المجتمع الجديد يوماً ما على أرض الـواقع الاجتماعي " **الفردوس الأرضـي المنتظر** " ؟

- المراجع المعتمدة:

1. حسام الدين فياض: **تطور الاتجاهات النقدية في علم الاجتماع المعاصر (دراسة تحليلية- نقدية في النظرية السوسيولوجية المعاصرة)**، سلسلة نحو علم اجتماع تنويري، الكتاب الأول، دار كريتار، إسطنبول، ط1، 2020.
2. أنطوان نجم: توماس مور: المجتمع **المثالي طوباوي والمدينة الفاضلة متناقضة**، صحيفة الجمهورية اللبنانية، العدد:168، 21 أيلول، 2011.
3. توماس مور: يوتوبيا، ترجمة وتقديم: أنجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2 منقحة، 1987.
4. حسام الدين فياض: **مقالات نقدية في علم الاجتماع المعاصر (النقد أعلى درجات المعرفة)**، سلسلة نحو علم اجتماع تنويري، الكتاب: الثالث، دار الأكاديمية الحديثة، أنقرة، ط1، 2022.
5. حسن حماد: **بحثاً** عن **المعنى والسعادة واليوتوبيا**، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2003.
6. عبد الله عبد الوهاب محمد الأنصاري: **الإيديولوجيا واليوتوبيا في الأنساق المعرفية المعاصرة – دراسة مقارنة بين كارل مانهايم وتوماس كون**، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 2000.
7. علي ليلة: **بناء النظرية الاجتماعية**، المكتبة المصرية، الإسكندرية، سلسلة النظريات الاجتماعية، الكتاب الأول، بدون تاريخ.
8. نديم بيطار: **التاريخ كدورات إيديولوجية- فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة**، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، 2000.

الخاتمة

البحث عن الهم الإنساني في الماركسية والنقد الثقافي المعاصر

في ختام هذا الكتاب، يظهر بوضوح لنا أن الهم الإنساني يشكل القلب النابض للفكر السوسيولوجي - النقدي، سواء في النظرية الماركسية أو في النظرية النقدية المعاصرة لمدرسة فرانكفورت. فالإنسان في كل مقاربة فكرية يُنظر إليه ليس مجرد كائن سلبي أو موضوع دراسة اقتصادية وسياسية، بل ككائن فاعل، يمتلك إمكانات التحرر الذاتي والتحول الاجتماعي. وقد كشف التحليل التفصيلي للفصول الستة لهذا الكتاب أن الماركسية، منذ المادية الجدلية وحتى التحليل البنيوي عند لوسيان سيباج، تقدم رؤية شاملة تربط بين البنية الاقتصادية والاجتماعية ووعي الفرد، مؤكدة أن تحقيق الذات الإنسانية والتحرر من أشكال الاغتراب البنيوي هو شرط أساسي لأي تغيير اجتماعي حقيقي .

إن الاهتمام بالبعد الإنساني في الماركسية ليس مجرد تعبير شعوري أو أخلاقي، بل ينطوي على أداة تحليلية نقدية لفهم الجذور البنيوية للاغتراب والقهر الاجتماعي. فالإنسان، وفق رؤية ماركس، ليس كائناً مكتفياً بمجرد تلبية حاجاته الاقتصادية، بل هو كائن يتشكل ويتفاعل ضمن شبكة معقدة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهو في الوقت نفسه قادر على إعادة تشكيل هذه العلاقات لتحقيق تحرره الذاتي.

لقد أبرز ماركس الشاب، في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844، أن الاغتراب لا يقتصر على الجانب المادي للعمل، بل يمتد إلى فقدان الإنسان لذاته، وإضعاف قدراته على الفعل والإبداع والمشاركة في المجتمع. هنا يتضح أن البُعد الإنساني ليس مجرد شعور أو تجربة فردية، بل هو نتيجة هيمنة بنى الإنتاج على الوعي الاجتماعي والثقافي، مما يجعله محوراً أساسياً لفهم الجدلية بين الإنسان والمجتمع، ولتحليل أي بنية اجتماعية من منظور نقدي شامل.

ومن خلال التحليل البنيوي الذي قدمه لوسيان سيباج، يظهر أن الإرهاصات البنيوية في فلسفة ماركس تكشف أن الوعي الإنساني يتشكل داخل شبكة مترابطة من البنى الاقتصادية والثقافية والسياسية. وهذه القراءة تؤكد أن البحث عن الإنسان لا يمكن أن يقتصر على دراسة الظواهر الاقتصادية وحدها، بل يجب أن يشمل الفضاءات الرمزية والثقافية التي تتفاعل مع الاقتصاد والسياسة لتشكيل الوعي الاجتماعي والفعل الإنساني. بالتالي، يصبح الإنسان محور كل تحليل، لا كمستقبل سلبي للأحداث، بل كفاعل قادر على إدراك موقعه، ومساءلة الظروف التي تحكم حياته، والسعي نحو التغيير والتحرر.

أما النظرية النقدية، كما قدمتها مدرسة فرانكفورت، فقد أعادت تشكيل هذا البحث الإنساني إلى مستوى أعمق. فقد انتقلت هذه النظرية من مجرد نقد الأيديولوجيا الاقتصادية والسياسية إلى نقد العقل ذاته، مفككة الطرق

التي يتحول فيها الفكر والوعي إلى أدوات للهيمنة الثقافية والاجتماعية. من خلال " **نقد النقد** "، يصبح التركيز على الإنسان ليس مجرد دراسة للتغيرات الاقتصادية، بل على آليات القهر الرمزي والثقافي التي تحدد قدراته على التفكير والتحرك بحرية. في هذا السياق، يظهر أن تحرير الإنسان لا يقتصر على التغيير الاجتماعي والاقتصادي، بل يشمل تحرير الوعي والثقافة والفكر من قوالب الهيمنة، وهو ما يضع البُعد الإنساني في قلب كل مشروع تحرري.

إن الربط بين الماركسية التقليدية والنقد الثقافي لا يقتصر على التوازي النظري، بل يشكل أفقاً تحليلياً متكاملاً لفهم الإنسان كعنصر مركزي في كل عملية اجتماعية وتاريخية. فالهم الإنساني هنا لا يعني البحث عن رفاهية مادية بحتة، بل عن الحرية الوجودية، والقدرة على الفعل والإبداع، واستعادة الذات ضمن إطار اجتماعي متحرر. ومن هذا المنطلق، فإن فكرة المجتمع الجديد، أو ما يمكن تسميته **باليوتوبيا الو اقعية**، تصبح محوراً ختامياً لفكر ماركس وما بعده، إذ تسعى إلى بناء مجتمع يتيح للإنسان استعادة جوهره الإنساني الكامل، بعيدًا عن الاغتراب والاستغلال.

بالنظر إلى الفصول الستة للكتاب، يمكن القول إن كل فصل يسهم بطريقته في بناء صورة تُجانب الهم الإنساني:

1- **المادية الجدلية كأفق للهم الإنساني في الفكر الماركسي:** تُظهر أن الإنسان جزء من شبكة جدلية بين البنية والفاعلية، وأن فهم التاريخ يعتمد على فهم هذه العلاقة المعقدة بين الظروف المادية والإرادة الإنسانية. كما تؤكد أن التغير

الاجتماعي الحقيقي لا يمكن تحقيقه إلا عندما يكون الإنسان واعيًا بالديناميات التي تتحكم في حياته.

2- الهم الإنساني في مشروع كارل ماركس الفكري: يضع الإنسان في قلب التحليل الاجتماعي كفاعل قادر على التغيير، ويوضح أن الصراع الاجتماعي ليس مجرد صراع مصالح، بل صراع على الوعي والتحرر الذاتي. من خلال هذا الفصل، يتضح أن الإنسان ليس مجرد متلقي للتغيرات، بل شريك فاعل في صياغة مجتمعه وتحديد مسار التحولات الاجتماعية.

3- مراجعة ماركيوز للآراء الفلسفية والاقتصادية لكارل ماركس الشاب (محاولة للكشف عن الأبعاد الإنسانية): يسعى ماركيوز إلى توضيح البُعد الإنساني في مرحلة مبكرة من الفكر الماركسي، مركزاً على قضية الاغتراب والتحرر الذاتي. فالإنسان هنا يُفهم ككائن يفتقد جوهره نتيجة لهيمنة علاقات الإنتاج، ويصبح البحث عن استعادة هذا الجوهر أساس التحليل النقدي والفلسفي.

4- البعد الإنساني في استخلاص لوسيان سيباج للإرهاصات البنيوية في الفكر الماركسي: يعطي سيباج عمقاً تحليلياً للعلاقة بين الوعي والبنية، مما يؤكد أن الإنسان يُفهم فقط في سياق التفاعل بين الواقع الاجتماعي والبنية الفكرية والثقافية. ويبرز دور الثقافة والرموز الاجتماعية كوسيط لتشكيل الوعي وتحقيق التحرر الإنساني.

5- **الهم الإنســاني في النقد الثقافي والتنويري:** يوسـع هذا الفصـل ليشـمل تحليل الهيمنة الثقافية والاجتماعية، ويبين كيف يمكن للوعي الإنساني التحرر من القيم المهيمنة التي تُحجّم قدراته على الفعل، مؤكداً أن الإنســان لا يمكن أن يتحرر فعلياً إلا عبر نقد الثقافة والفكر السائدين.

6- **فكرة المجتمع الجديد والخلاص النهائي للإنســان:** تُبرز أفقاً تحررياً للهم الإنساني، يجمع بين التحرر الاقتصادي والثقافي والوجودي، ويضع الإنسان في مركز المشروع الاجتماعي. **وهنا يصبح السؤال الوجودي حول طبيعة الإنسان و أفق تحرره جزءاً لا يتجزأ من النظرية الاجتماعية النقدية.**

بناءً على ما تقدم من الفصـول السـابقة ، يتضـح أن **الهم الإنســاني** يمثل الرابط المشــترك لكل تحليلات الكتاب. فهو ليس مجرد فكرة نظرية، بل أداة لفهم العلاقة بين البنية والوعي، بين الاقتصـاد والثقافة، وبين الفرد والمجتمع. وعليه، فإن البحث عن الإنســان في الفكر الاجتماعي ليس ترفاً نظرياً، بل ضـرورة معرفية وأخلاقية. **فالهم الإنســاني في الماركسـية والنقدية المعاصـرة** يشـكل محور التحليل والتطبيق، وشـرطاً لأي مشـروع تحرري حقيقي. كما أن المشـروع الفكري الذي جمع بين الماركسـية والنظرية النقدية يشـكل أداة نقدية قادرة على توجيه النظر والتحليل نحو مجتمع يسـعى لتحرير الإنســان من كل أشـكال الهيمنة الاقتصـادية والثقافية والاجتماعية. ومن هذا المنطلق، يصـبح البحث عن الإنسان جوهراً لا محيد عنه لأي مشروع علمي أو نقدي يسعى لفهم المجتمع وتحقيق التحول الاجتماعي.

الدكتور حسام الدين فياض الأستاذ المساعد في النظرية السوسيولوجية المعاصـــرة (دكتوراه دولة) باحث وأكاديمي في العلوم الثقافية واللغويات واللســـانيات الاجتماعية. له العديد من الأبحاث العلمية والمقالات الفكرية التي تجمع بين النظرية الســـوســـيولوجية النقدية، والفكر الاجتماعي، والثقافي المعاصر.

ولد في **مدينة حلب** عام 1980. درس الليســـانس في جامعة حلب كلية الآداب والعلوم الإنســـانية قســـم علم الاجتماع وتخرج منها عام 2004، حصـــل على دبلوم الدراسـات العليا السـكانية عام 2005 في كلية الاقتصـاد جامعة حلب، ثم حصــــل على دبلوم الدراســـات العليا علم الاجتماع العام عام 2006 في كلية الآداب والعلوم الإنســانية جامعة دمشـق. وفي عام 2006 عُيِنَ معيداً في قســم علم الاجتماع كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة حلب باختصاص (النظريات الســوســيولوجية المعاصــرة). حصــل على درجتي الماجســتير والدكتوراه من جامعة عين شـــمس في جمهورية مصـــر العربية. ويعمل حالياً في قســـم علم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة **ماردين ارتوقلو (تركيا).**

" إن الهم الإنساني في الفكر الماركسي والنظرية النقدية ليس انفعالاً أخلاقياً عابراً، بل هو جوهر الوعي التاريخي ذاته.... " (الكاتب).

نحو علم اجتماع تنويري للدراسات والأبحاث الإنسانية والسوسيولوجية

@ enlightenment980@gmail.com